This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 505932

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Heinrich Schmid. 4/20.

BC
63
.R62

G. S. Morris
Ithaca, 25. 1888

Abriss

der

61340

philosophischen Logik

von

Dr. Heinrich Ritter,
außerordentlichem Professor an der Universität zu Berlin.

Berlin, 1824.
Verlag von T. Trautwein,
Breite Straße Nr. 8.

In der Philosophie ist das bloße Talent ausschließend dogmatisch, sogar mathematisch und daher intolerant und es numerirt die Lehrgebäude und sagt, es wohne Nr. 1 oder 99 oder so; indeß sich der große Philosoph im Wunder der Welt, im Labyrinthe voll unzähliger Zimmer, halb über, halb unter der Erde aufhält. Von Natur haßt der talentvolle Philosoph, sobald er seine Philosophie hat, alles Philosophiren; denn nur der Freie liebt Freie.

Jean Paul.

Vorrede.

Wenn ich versichert sein könnte, daß dieser Abriß der philosophischen Logik nur von meinen Zuhörern gelesen werden würde, so würde ich ihm nur wenige Worte vorzusetzen haben. Ich würde meine Leser bitten, die eingeklammerten Berufungen auf frühere Kapitel und Paragraphen nicht zu übersehn und würde zugleich ihre Verzeihung nachsuchen, daß ich solche Parentheſen nicht noch häufiger habe eintreten lassen, gewiß, daß sie mir meine Nachlässigkeit hierin vergeben würden, wenn sie selbst durch ihren Fleiß dem gerügten Mangel abzuhelfen

ſuchen wollten. Alles Uebrige, was in dieſer Schrift mir ſelbſt noch mangelhaft ſcheint, würde ich ſodann meinen Vorleſungen zu ergänzen überlaſſen können.

Da aber dieſes Buch auch in andere als meiner Zuhörer Hände kommen wird, ja da ich ſelbſt wünſche, daß es hie und da bei Andern Aufmerkſamkeit erregen möge, ſo muß ich noch Einiges hinzuſetzen. Schon früher habe ich Vorleſungen zur Einleitung in die Logik herausgegeben, welche durch die vorliegende Ausführung der philoſophiſchen Logik nicht überflüſſig gemacht werden ſollen, da ſie nicht nur ausführlicher ſind, ſondern auch den Gegenſtand von einer andern Seite beleuchten, als es in der Einleitung zu dieſer Schrift geſchieht. Die ganze Ausführung dieſer Schrift wird es nicht verleugnen können, daß ſie aus meinen Vorleſungen über die Logik hervorgegangen und für meine Vorleſungen beſtimmt iſt. In die-

sem Sinne wünsche ich sie betrachtet zu sehn und nur aus diesem Gesichtspunkte wird man sie gerecht und billig beurtheilen können. Kürze und in der Kürze Bestimmtheit waren mein Hauptaugenmerk. Durch beide suchte ich mich von der Manier fern zu halten, welche ich die der Undulisten nennen möchte und welche jetzt nur zu häufig in der philosophischen Darstellung herrscht. Wenn nun wegen der Kürze manches in meinem Buche schwer zu verstehn sein sollte, so würde dies mich eben nicht sehr verdrießen, denn ich begehre nicht das Lob der Bequemen einzuerndten; aber sehr würde ich es bedauern, wenn die Eifrigen durch meine Schuld da Dunkelheit fänden, wo Licht sein sollte. Dies habe ich überall gesucht, jene nach Kräften vermieden und ich habe mit Fleiß eine zu verwickelte Kunstsprache gescheut, da durch zu weit gehende Unterscheidungen die Meisten eher verwirrt, als gefördert werden. Wenn man erst auf den rechten Weg gebracht ist, so fin-

det man den Fortgang leicht. Daß auch das: qui bene distinguit, bene docet, sein Maaß habe, kann man an alten und neuen Beispielen finden.

Daß vorliegender Abriß der Logik durch irgend ein anderes Handbuch schon vor seinem Erscheinen überflüssig gemacht worden sei, wird wohl niemand behaupten; daß es nicht aus andern zusammen getragen und Alles nur mit unwesentlichen Zuthaten bereichert sei, ist leider! klar genug; aber viele werden doch urtheilen, daß es die Masse des Gedruckten nur unnöthig vermehre, weil es nichts als neue Irrthümer zu alten häufe. Solche will ich bitten, mich mit Geduld zu ertragen, oder, was mir noch lieber sein wird, mich eines Bessern zu überzeugen. Niemand wird ganz mit dem zufrieden sein, was ich gesagt habe; das kommt daher, weil ich ich bin. Diejenigen Philosophen, welche nur das Ihrige schätzen

und alles in der Wissenschaft uniformiren möchten, würden damit enden müssen, auch im Leben alles zu uniformiren. Zu ihnen kann ich mich nicht gesellen. Vielmehr habe ich im Buche selbst mich zu der wissenschaftlichen Ueberzeugung bekannt, daß Wissenschaft nur mit und im Leben gedeihe und daß zwei in ihrem Charakter und in ihrem Leben verschiedene Menschen zwar oft gleiche philosophische Formeln haben, aber mit ihnen nie dasselbe meinen können. Eine Art von Leuten muß ich bitten mein Buch ganz unbeachtet zu lassen; es ist die, welche das Althergebrachte verehrt, bloß weil es alt, hergebracht ist. Da es manche giebt, welche zu dieser Denkungsart eine nicht ganz unüberwindliche Neigung haben, so habe ich ihnen zur Liebe in der Einleitung einiges Geschichtliche beigebracht, welches zeigen soll, daß auch hier das Althergebrachte einst neu war und daß die Observanz in den wissenschaftlichen höchsten Gerichten auch schon lange

nicht mehr mit dem geschriebenen Gesetze in den Schulen übereinstimmte. Ausführlicheres kann man über den letzten Punkt in der Preisschrift Braniß's (Die Logik in ihrem Verhältniß zur Philosophie, geschichtlich betrachtet von Julius Braniß. Berlin bei Reimer, 1823.) finden. Vielleicht möchte jemand mir vorwerfen, ich hätte gegen liebte das Neue, bloß weil es neu ist; aber er lese besonders den zweiten Theil, für den sich bessere Vorarbeiten, als für den ersten vorfand, und, wenn er das Alte kennt, so wird er gestehn, daß ich gern Anderer Fußstapfen folge, wo ich kann. Auf das Verdienst der Neuheit in den Lehren mache ich keinen Anspruch; denn es ist kein Verdienst; aber die einzelne Lehre gilt in der Philosophie nichts, sondern der wissenschaftliche Zusammenhang; dieser gehört mir zum großen Theil wirklich eigen, wie ich schon beklagt habe.

Daß mein Buch unvollkommen ist, gestehe ich im voraus zu; aber man muß einmal

Unvollkommenes abschließen, weil man sonst nie zum Abschließen kommt. Ich hätte die Herausgabe dieses Abrisses vielleicht noch einige Jahre verschieben können zum Nutzen der Schrift, aber theils wünschte ich zu andern Arbeiten Raum zu haben, theils drängte mich das Bedürfniß für meine Vorlesungen. Dies entschied. Auch werde ich es wohl nicht bereuen, das geschrieben zu haben, was hier gedruckt steht. Sollte ich hier oder da geirrt haben, so kann ich ja immer noch meinen Irthum verbessern. Die Cautel: scripta manent! verachte ich. Auch hat jeder seine Vernunft, um zu prüfen. Thut er es nicht, so ist es seine Schuld.

Noch eins muß ich bemerken, was ich Andern der Gerechtigkeit nach gewähren muß und von Andern auch wieder als billige Gunst in Anspruch nehme. In meinem Buche habe ich oft gewisse Lehren mit gewissen Namen be-

zeichnet, wie da sind: Empirismus, Indifferentismus, Pantheismus u. s. w. Solche Namen möchte ich mit manchen Stoffen der Chemie vergleichen, welche, wie z. B. der Wärmestoff, nicht existiren und nie existirt haben. Sie werden nur der Darstellung wegen aufgenommen oder angenommen. So ist es auch mit den philosophischen Sectennamen, die nicht etwa an eine Person sich knüpfen. Sie gehn von einer einseitigen Ansicht aus, welche in niemand rein vorhanden war, welche aber von der Polemik aufgenommen wird, um das Extrem zu bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, wenn er sich rein für sich ausbilden könnte. Daher will ich denn hier ausdrücklich erklären, was eigentlich sich von selbst verstehn sollte, daß ich mit solchen Namen keine Person bezeichnen wolle, noch irgend ein wirklich vorhandenes System. Man ist aber in alten und in neuen Zeiten gar zu freigebig mit solchen Namen gewesen und hat

sie gar zu gern persönlich genommen, denn leichter ist es gewiß, jemand unter eine gewisse Klasse zu bringen, als seine Eigenthümlichkeit aufzufassen. Daher ist es wohl nicht überflüssig, sich vor solchen Namen zu verwahren, welche wie Gespenster umherlaufen und Leichtgläubige schrecken. Das eine Zeitalter fürchtet sich vor diesem, das andere vor einem andern Namen, welche als die fixen Ideen der Zeit gelten können. In unserer Zeit fürchtet man sich in den höhern Regionen des Denkens ganz besonders von der einen Seite vor dem Pantheismus, von der andern Seite vor dem außerweltlichen Gott. Wenn man sich dabei nur wissenschaftlich fassen wollte, so würde dem Uebel wohl geholfen werden können; gewöhnlich aber wirft man nur die Namen hin und her und so kommt auch nur ein Gewebe von Worten zu Stande. Mit einem leichten Schematisiren und Klassificiren ist in der Philosophie nichts auszurichten; auch einzelne Bemerkungen

sind in ihr selten oder nie klar; sie besteht nun eben nicht in Aphorismen; alles Einzelne kann in ihr nur im Ganzen beurtheilt werden.

Soviel genug oder schon zu viel! Gehabe Dich wohl, günstiger Leser. Wenn ich nicht an Dich schreiben müßte, sondern mich mit Dir unterreden könnte, so würde es gewiß mehr zu unserer beider Unterricht gedeihen. Der Gunst des Lesers bedarf jede Schrift, denn, wie Platon sagt, sie kann sich nicht selbst helfen.

Heinrich Ritter.

Inhalt.

Einleitung.

Ueber Begriff und Methode der Logik. S. 1—16.

Allgemeine Sätze.

Erstes Kapitel.

Von der allgemeinen Vorstellung, die wir vom Wissen haben. S. 17—22.

Wissen. — Denken. — Kennzeichen des Wissens. Ueberzeugung. Sein.

Zweites Kapitel.

Vom Denken in seinem Verhältnisse zum Wissen. S. 22—28.

Trieb zum Wissen. Vermögen zu denken. — Erwachen des Bewußtseins. Unterscheidung. Ich und Nicht-Ich. — Fortschreiten zum Wissen. Mannigfaltigkeit. Einheit. Vielheit. — Elementarisches Bewußtsein. Philosophisches Bewußtsein.

Erster Theil der Logik.

Vom elementarischen Bewußtsein.

Erstes Kapitel.

Von den unterscheidbaren Thätigkeiten im Denken. S. 29—39.

Hemmung der Vernunft im Denken. — Erregung des Denkens. Empfindung. Reiz. Aufmerksamkeit. — Wahrnehmung. Selbstbewußtsein. Bewußtsein des Andern. Besonderes. Erkenntniß a posteriori. Erscheinung. — Allgemeingültiges Denken. Verstand. Erkenntniß a priori. — Beharrender Gegenstand des Denkens. Das Veränderliche oder das Werden. — Form und Inhalt des Denkens.

Zweites Kapitel.

Von den Theilen der Wahrnehmung. S. 40—44.

Wahrnehmung des Ich. Wahrnehmung des Andern. — Die Empfindung aus Leiden und Thun zu erklären. — Bejahtes und Verneintes in der Empfindung.

Drittes Kapitel.

Von den Formen der Wahrnehmung. S. 44—50.

Innere Wahrnehmung. Innerlichsein. — Aeußere Wahrnehmung. Aeußerlichsein. — Stetige Veränderung. Zeit. — Raum. Linie, Fläche, geometrischer Körper. Länge, Breite und Dicke. — Idealität des Raums und der Zeit.

Viertes Kapitel.

Von dem Inhalte der Wahrnehmung. S. 51—55.

Mannigfaltigkeit in der Raum- und Zeit-Erfüllung. Leerer Raum und leere Zeit. — Stetig wechselndes Nacheinander. — Nebeneinander. — Zustand. Thätigkeit. — Gradunterschied. Unterschied der Art.

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegenstande der äußern und dem der innern Wahrnehmung. S. 55—64.

Geist. Körper. — Gemeinschaft zwischen Körper und Geist. — Ob beide absolut entgegengesetzt? Systeme des

physischen Einflusses, des Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie. Materialismus. Idealismus. — Leib und Seele. — Jedes endliche Ding ist eine Vereinigung des Leibes und der Seele.

Sechstes Kapitel.

Von den Formen des Verstandes. S. 64—78.

Einheit und Vielheit werden nur vom Verstande erkannt. — Begriff. Urtheil. Identische, analytische und synthetische Sätze. Gedächtniß. Erinnerung. Mittheilung. Abstraction. — Abstracte und concrete Begriffe. — Wechselseitige Ausbildung der Begriffe und Urtheile. — Satz des Widerspruchs, der Uebereinstimmung, des zureichenden Grundes.

Siebentes Kapitel.

Von den Begriffen überhaupt und ihren Verhältnissen unter einander. S. 78—88.

Veränderliche und bleibende Merkmale. Logischer Umfang und logischer Inhalt der Begriffe. — Klare und dunkle, deutliche und undeutliche, vollständige und unvollständige, bestimmte Begriffe. — Erklärung oder Definition; überfließend, präcis, zu enger und zu weiter, genauer Begriff. — Ueber-, Unter- und Neben-Ordnung der Begriffe. Charakteristisches Merkmal. — Individueller, Art- und Gattungs-Begriff. — Oberster Gattungs- und schlechthin individueller Begriff.

Achtes Kapitel.

Von der Bildung der Begriffe und von dem Sein, welches sie darstellen. S. 88—104.

Die Begriffe im Verstande vorgebildet. Der Verstand Mikrokosmos. — Lebendiges Ding. Substanz. — Realität der Art- und Gattungs-Begriffe. — Wesen. Eigenschaft. Vermögen.

Neuntes Kapitel.

Von den Urtheilen überhaupt. S. 104—114.

Subject. Prädicat. Copula. — Gewöhnliche Eintheilung der Urtheile. — Unbestimmtes, verneinendes, problematisches, einzelnes, bestimmtes Urtheil.

Zehntes Kapitel.

Von der Bildung der Urtheile und dem Sein, welches sie darstellen. S. 114—123.

Die Urtheile werden von den niedern Begriffen aus gebildet. — Bestimmung der Wahrnehmung. — Leben. Accidenzen. Wirklichkeit des Wesens. — Kraft und Erscheinung.

Elftes Kapitel.

Von dem Inhalte der Verstandesformen. S. 124—129.

Der Inhalt kommt aus der Wahrnehmung. — Je höher der Begriff, desto größer die Abstraction. — Nichts ist im Verstande, was nicht in den Sinnen.

Zwölftes Kapitel.

Von der Verbindung zwischen den Begriffen und Urtheilen. S. 129—144.

Unvollkommenheit des Wissens in beiden Verstandesformen. — Zusammenhang der nebengeordneten Begriffe. Ursach und Wirkung. Wechselwirkung. — Vervollkommnung des Begriffs und des Urtheils. — Hypothetisches Urtheil. Vollkommenes Urtheil. — Bildung abstracter Begriffe.

Dreizehntes Kapitel.

Von den niedern Stufen des Bewußtseins und von ihrem Verhältnisse zum Wissen. S. 144—154.

Reflexion. — Irthum. Fiction. Hypothese. Falsche Meinung. — Richtige Meinung. — Zweifel. Kritik. Relatives Wissen. Wissen vom Wissen oder vollkommenes Wissen.

Vier-

Vierzehntes Kapitel.

Von der wissenschaftlichen Verbindung und ihren Formen überhaupt. S. 155—160.

Wissenschaft. — Einzelne Wissenschaft. — Methode der Wissenschaft. Induction. Deduction.

Funfzehntes Kapitel.

Von der Induction. S. 161—170.

Materie schlechthin. — Induction nicht ohne Deduction. — Beobachtung. Versuch. Hypothetischer und disjunctiver Schluß. — Empirische oder Erfahrungs-Wissenschaften.

Sechszehntes Kapitel.

Von der Deduction. S. 171—186.

Welt. — Relative Gegensätze. Theilungsgrund. — Deduction nicht ohne Induction. — Analogie. — Kategorischer Schluß. Beweis. — Speculative Wissenschaften.

Zweiter Theil der Logik.

Vom philosophischen Bewußtsein.

Erstes Kapitel.

Was das philosophische Bewußtsein überhaupt zum Ziele habe und was es leiste. S. 187—207.

Vereinigung des Gegensatzes zwischen Subject und Object des Denkens. — Fortschreiten in das Unbestimmte und Fortschreiten zum Unendlichen. — Uebersinnliches. — Absolute Anschauung. — Negativer und positiver, sowohl regulativer als constitutiver Nutzen der Philosophie. — Philosophische Methode.

Zweites Kapitel.

Vom Begriffe der Welt. S. 208—218.

Einheit der Welt. Atomismus. — Unbegrenztheit der Welt. — Grund der Raum- und Zeit-Verhältnisse. —

Grund der sinnlichen Empfindung. — Transscendentaler Begriff. Idee.

Drittes Kapitel.

Von den Gegensätzen im Begriffe der Welt. S. 218—250.

Philosophische Betrachtung der Dinge in der Welt. Abstracte Gegensätze. — Bedingtheit. Satz des Nichtzuunterscheidenden. — Unbedingtheit. Jedes Ding Bedingung der ganzen Welt auf eigenthümliche Weise. — Nothwendigkeit. Nächste Ursache. Mannigfaltigkeit. — Freiheit. Indifferentismus. Fatalismus. Determinismus. Prädeterminismus. Innere Nothwendigkeit. Einfachheit. Harmonie. Prästabilirte Harmonie. — Das metaphysische Uebel. Optimismus.

Viertes Kapitel.

Von dem transscendentalen Begriffe Gottes. S. 250—262.

Das Vollkommene im Werden. Das Vollkommene im Beharren. — Beweise für das Dasein Gottes. — Vollkommene Einheit der Gegensätze. — Der Uebersinnliche, Ewige, Allgegenwärtige. — Vollkommenes Wissen. Höchste Kraft. Höchstes Gut. Anthropomorphismus. — Das Unendliche. Das Maaß aller Dinge. — Selbstbewußtsein Gottes. — Evolutionssystem. Immanationssystem. Pantheismus. — Mannigfaltigkeit in Gott. Persönlichkeit Gottes.

Fünftes Kapitel.

Von dem Verhältnisse, welches wir zwischen Gott und und der Welt zu denken haben. S. 262—278.

Gott als Grund der Welt. Schöpfung. Emanationslehre. — Sinnliche und uebersinnliche Welt. Theodicee. — Vernunft. Natur. Entzweiung. — Bedingtheit und Unbedingtheit, Nothwendigkeit und Freiheit in Beziehung auf Gott. — Außerweltlicher Gott. — Individuelle Persönlichkeit. Unsterblichkeit. — Wie wir Gott auf positive und lebendige Weise haben. Gefühl von Gott. Religion.

Einleitung.

1. Wenn wir die Logik als eine philosophische Wissenschaft betrachten, so geht daraus hervor, daß man eine Einleitung in sie nicht in demselben Sinne, wie eine Einleitung in andere Wissenschaften geben könne. Einer jeden andern Wissenschaft kann man nemlich ihren Begriff und ihre Methode voraus feststellen, indem man ihr entweder etwas sinnlich Wahrnehmbares oder einen voraus gegebenen Begriff als Gegenstand anweist und sodann theils nach der Anweisung der Philosophie, theils nach Maaßgabe des Gegenstandes bestimmt, nach welcher Methode er betrachtet werden müsse.

2. Die Philosophie soll dagegen weder ein sinnlich Wahrnehmbares zu ihrem Gegenstande haben, noch soll sie voraus gegebene Begriffe untersuchen oder bestimmen, sondern sie soll alle Begriffe und alle Grundsätze, die in ihr vorkommen möchten, ableiten oder durch die Vernunft begründen. Diese Aufgabe ist ihr gestellt, weil sie die erste oder oberste Wissenschaft sein soll, die durchaus keine andere Wissenschaft über sich erkennt. Somit kann es auch keine andere Wissenschaft geben, die zu ihrer Einleitung diente, sondern indem wir ihren Begriff und ihre Methode aus der Vernunft ableiten

wollten, wären wir schon mitten in der Philosophie und nicht mehr in ihrer Einleitung.

3. Es ließe sich jedoch denken, daß zu der Philosophie ein allgemeiner Theil gehörte, welcher den übrigen Theilen zur Einleitung diente und ihnen Begriff und Methode bestimmte. Einen solchen Theil anzunehmen, würden wir aber nur durch eine genügende Eintheilung der Philosophie berechtigt werden und diese Eintheilung selbst nicht ohne den Begriff der ganzen Philosophie gewinnen können. Da dieser jedoch nur in der ganzen Philosophie sich erzeugen kann, so dürfen wir auch nicht einen allgemeinen Theil der Philosophie annehmen, welcher die übrigen Theile begründete.

4. Bei der Einleitung in die philosophische Logik können wir mithin nicht streng wissenschaftlich verfahren; sondern wir können in ihr nur eine Vorbereitung geben, welche dazu dienen soll, theils durch historische Betrachtungen über den Gang der philosophischen Bildung, bei denen wir besonders die neuern Zeiten berücksichtigen wollen, dasjenige, was wir in der Logik zu behandeln haben, genauer zu bestimmen, theils das Verhältniß der Vorträge über philosophische Logik zu dem eigenen Studium derselben anzugeben.

5. Aber auch eine solche Vorbereitung würde gar nicht gegeben werden können, wenn wir nicht voraussetzen dürften, daß sich schon vor der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Logik mancherlei philosophische Ideen in einem Jeden erzeugt hätten; denn mögen wir nun geschichtlich oder auf eine andere Weise von philosophischen Gegenständen sprechen, so kann dies doch

immer nur dadurch verstanden werden, daß man im Verstehen zugleich philosophirt. Aber von Natur philosophiren wir, weil wir von Natur zu wissen streben und sobald sich in einem Volke eine wissenschaftliche Philosophie erzeugt hat, gewinnt sie auch auf die allgemeine Bildung Einfluß und verbreitet sich in ihr, so daß immer vorausgesetzt werden darf, daß alle, welche an der allgemeinen Bildung Theil haben, auch aus ihr schon philosophische Begriffe, wenn auch noch nicht hinlänglich bestimmt, aufgenommen haben werden.

6. An diesen können wir also hier anknüpfen, um vor der wissenschaftlichen Behandlung der Logik selbst einige Vorbegriffe von ihr zu erhalten. Am schicklichsten werden wir dies dadurch einleiten, daß wir einiges über die gewöhnlichen Eintheilungen der Philosophie und über die Art, wie sie entstanden und festgehalten worden sind, vorausschicken.

In den neuern Zeiten theilte man die Philosophie gewöhnlich in die theoretische und in die praktische ein. Die praktische Philosophie, welche das Handeln des Menschen betrachten sollte, können wir hier übergehn, da sie keine unmittelbare Beziehung zur Logik hat. Zu der theoretischen Philosophie aber rechnete man die Logik und die Metaphysik, welchen beiden Theilen man auch wohl noch andere beifügte; jene sollte die Lehre vom Denken, diese die Lehre vom Sein enthalten.

Diese Eintheilung der theoretischen Philosophie ist von den Scholastikern ausgegangen, nachher von Wolf systematischer festgesetzt und auch von vielen Neuern in Ermangelung einer andern Eintheilung beibehalten

worden. Bei den Alten findet sie sich nicht, ihre Entstehung ist aber aus dem Gange der philosophischen Bildung nach der und durch die Verbreitung des Christenthums erklärlich.

Als die christliche Lehre auch unter solchen Menschen, welche das speculative Interesse in sich lebendig fühlten, Anhang fand, war es nothwendig, daß diese auch nach einer ihren religiösen Ueberzeugungen gemäßen Philosophie strebten. Da nun aber das Christenthum die Blicke besonders auf die Idee der göttlichen Einheit richtete, so trat diese in der christlichen Philosophie hauptsächlich hervor und zwar mußte sie im Kampfe gegen das Heidenthum in einen recht scharfen Gegensatz gegen die sinnliche Mannigfaltigkeit gestellt werden.

Die göttliche Einheit ist aber dasjenige, was sich gegen alle Zweige der Philosophie auf gleiche Weise verhält, denn alle Philosophie strebt darnach, Gott zu erkennen. Indem also das theologische Interesse der Mittelpunkt der christlichen Philosophie wurde, und es ganz gleichgültig erschien, was sonst der Gehalt eines Philosopheems sein möchte, wenn es nur die Idee der göttlichen Einheit in sich hätte, ging die Unterscheidung der philosophischen Disciplinen unter, oder wenn sie auch noch traditionell festgehalten wurde, so sah man doch ihre wissenschaftliche Bedeutung nicht mehr ein. Hierzu kam, daß in dem Zeitalter der Kirchenväter die Polemik gegen die Heiden oder gegen die Ketzer das Ueberwiegende war und auch dabei konnte man an eine gegliederte Eintheilung der Philosophie nicht denken. Denn die Polemik richtet sich immer nur gegen einzelne

Lehrpunkte, hat aber, sofern sie nicht einer systematischen Darstellung der Philosophie nur beigegeben ist, das Ganze der Philosophie keineswegs im Auge.

Als nun bei den neuern Völkern unter dem Schutze der kirchlichen Einrichtungen wissenschaftliche Bildung sich zu verbreiten begann, bildete sich unter den Scholastikern auch die Philosophie in einer eigenthümlichen Gestalt aus. Sie war eine Tochter der Kirche und mithin der Theologie und trat mit diesen beiden, gemäß der Art jener Zeiten, welche wir das Mittelalter nennen, dem weltlichen Leben und der selbständigen Bildung der neuern Völker entgegen. In dieser unnatürlichen Trennung, welche sich in dem Gebrauche einer fremden, der lateinischen, Sprache befestigte, konnte sie natürlich keine richtige Form gewinnen, ja die Formlosigkeit der scholastischen Philosophie war so groß, daß sie, um nur einigermaßen zur Darstellung zu gelangen, sich von dem Aeußern der Aristotelischen Philosophie soviel entlehnen mußte, als zu ihren neuen Zwecken hinlänglich schien. Daher hatten die Abtheilungen, in welchen die Schriften des Aristoteles zu den Scholastikern gekommen waren, den größesten Einfluß auf ihre Abtheilung der philosophischen Disciplinen und darauf gestützt trennten sie die Logik und die Metaphysik als zwei verschiedene Wissenschaften von einander.

Als nun die Scholastik durch die heranwachsende eigenthümliche Bildung der neuern Völker gestürzt war, blieb man doch zum Theil wenigstens bei der althergebrachten Eintheilung der Philosophie, theils weil man selbst das Ganze der Philosophie nicht übersah, theils

weil diese Eintheilung, sowie lange die scholastische Philosophie selbst, in den Institutionen der Schulen und Universitäten eine bleibende Stütze fand; auf beiden war nämlich jene gesetzlich eingeführt. Dieser schulmäßigen Art der Philosophie zog aber seit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften eine freiere Behandlung der philosophischen Lehren zur Seite und zwar lag eben in ihr die regere Fortbildung des philosophischen Geistes. Hievon kann man sich leicht überzeugen, wenn man die Schriften der wichtigsten Philosophen, welche seit drei Jahrhunderten blühten, untersucht. Nur wenige von ihnen, welche doch als selbstständige und zusammenhängende Ganze auftreten, lassen sich in das Fachwerk der gewöhnlichen Eintheilung der theoretischen Philosophie unterbringen, ohne ihnen ihren eigenthümlichen Geist zu rauben. So überschritten schon Bacos's neues Organon, so Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes bei weitem die Grenzen der Logik; so würde man unnatürlich die Untersuchungen zerstückeln müssen, wenn man das, was in Locke's und Hume's Versuchen über den menschlichen Verstand der Logik, und das, was der Metaphysik angehört, trennen wollte, so sind endlich Leibnitz's Principien der Philosophie und die wichtigsten Schriften der neuern deutschen Philosophen durchaus nicht jener Eintheilung anzupassen.

Demohngeachtet ging von den erwähnten Philosophen keine neue feststehende Eintheilung der Philosophie aus, vielmehr faßten sie entweder die Philosophie überhaupt nur als ein Ganzes oder sie fanden doch nicht

eine solche sichere Wiederung ihrer Theile, welche die Eintheilung der speculativen Philosophie in Logik und Metaphysik hätte verdrängen können. Das erstere gilt besonders von den früheren Philosophen bis auf Kant und der Grund davon mochte darin liegen, daß sich vor diesem die Philosophie im Kampfe zweier entgegengesetzten Richtungen, der rationalistischen und der empiristischen, ausgebildet hatte. Aber durch Kant erweckt, fing man an, die Wissenschaft überhaupt in das Auge zu fassen, ohne einer jener Richtungen ausschließlich zu huldigen; dadurch mußte der Blick auf das Ganze der Philosophie gerichtet werden und das Verlangen hervortreten, dieses Ganze in einer natürlichen Ordnung seiner Theile überschauen zu können.

Diese geschichtlichen Nachweisungen mögen als Beweis dienen, daß man keineswegs etwas Unerhörtes unternimmt, wenn man die bisher gewöhnliche Abtheilung der theoretischen Philosophie bei Seite legt, sondern daß man vielmehr darin nur den Gang der philosophischen Bildung, wie er sich schon hinlänglich ausgesprochen hat, fortsetzt.

7. Um aber etwas Richtigeres an die Stelle jener Abtheilung zu gewinnen, wollen wir uns ihre Mängel klar zu machen suchen, damit wir wenigstens diese vermeiden oder gar dadurch auf einen besseren Weg geführt werden. Von der Logik verlangt man, daß sie uns die Lehre von den Gesetzen des Denkens geben solle. Nun ist es aber unbezweifelt, daß schon vor der Kenntniß der wissenschaftlichen Logik unser Denken unbewußter Weise nach jenen Gesetzen geregelt wird; sie lassen sich

daher auch in unserm vollzogenen Denken auffinden und nach einer passenden Ordnung in eine Wissenschaft niederlegen, welche man Logik nennen kann.

8. Es ist aber hierbei zu bemerken, daß auf solche Art allgemeine Gesetze für das Denken nicht aufgestellt werden können; denn wir können darnach z. B. nur sagen: in allem Denken, welches wir bisher darauf untersucht haben, hat sich ein Begriff gefunden, aber nicht: in allem Denken muß sich ein Begriff finden. Daß man also das letztere sagen darf, muß aus einem andern Grunde sich ergeben, als aus der bloßen Erfahrung, die wir bisher vom Denken gemacht haben.

9. Soll nun die Logik eine philosophische Wissenschaft sein, so wird sie nicht jenen Erfahrungssatz, sondern diesen Grundsatz der Vernunft aussprechen müssen. Auch hat man ihn so in ihr ausgesprochen; wenn man aber dabei nicht auf halbem Wege stehen bleiben will, so muß man auch den Grund angeben können, weswegen man diesen allgemeinen Satz aufstellen darf; man muß also nicht die Gesetze des Denkens bloß aufstellen, sondern man muß sie der Vernunft gemäß ableiten und begründen, wodurch allein das Philosophische in der Logik zur genügenden Erkenntniß kommen kann.

10. Zu diesem Zwecke muß man auf den Grund des Denkens zurückgehn, denn nur in diesem ist zu finden, wie sich die Gesetze des Denkens gestalten müssen. Der Grund des Denkens ist aber unser Streben nach dem Wissen, denn wir denken nur, um zum Wissen zu gelangen. Man muß daher in der philosophischen Logik

nicht von dem Begriffe des Denkens, sondern von dem Begriffe des Wissens ausgehn.

11. Von dem andern Theile der theoretischen Philosophie, der Metaphysik, verlangte man, daß sie die Gesetze des Seins, sowohl des endlichen, als auch des unendlichen, darstellen sollte. Man ging bei ihrer Aufsuchung von dem Grundsatze aus: wie ich denken muß, so muß es auch sein, und wenn man daher irgend einen Grundsatz fand, nach welchem man das Sein beurtheilen mußte, so wurde dieser in der Metaphysik als Gesetz des Seins aufgestellt. Allein jener Grundsatz: wie ich denken muß, so muß es auch sein, ward in der Metaphysik keineswegs aus der Vernunft begründet, sondern er ward ohne Grund angenommen, weswegen er auch den Angriffen des Skepticismus ausgesetzt blieb.

12. Wenn man nun aber in der Philosophie auf den Grund jenes Satzes zurückgehn muß, so wird man sich dabei wieder auf den Begriff des Wissens zurückgeführt sehn. Denn das Wissen ist die Erkenntniß des Seins, und wenn demnach die Gesetze des Denkens der Weg zum Wissen sein sollen, so müssen sie auch der Weg zur Erkenntniß des Seins sein oder sie müssen auch als Gesetze des Seins gelten.

13. Beide Theile der theoretischen Philosophie sind also in dem Begriffe des Wissens begründet, einem Begriffe, der nicht weiter begründet zu werden braucht, da es eine ursprüngliche und durchaus nothwendige Forderung der Vernunft ist, daß das Wissen sei oder werde. Gehn aber beide Theile der theoretischen Philosophie von diesem Begriffe aus, und finden sie in ihm ihre

genügende Begründung, so werden auch beide, durch die Entwickelung seiner Einheit sich erzeugend, als zu einer wissenschaftlichen Entwickelung oder zu einer Wissenschaft gehörig angesehen werden müssen. Diese wollen wir die philosophische Logik nennen und zwar nicht ohne Vorgang der Alten, welche diesen und den gleichbedeutenden Namen der Dialektik erfunden haben, um damit die Lehre vom Sein und die Lehre vom Denken zu bezeichnen.

Auch ist nicht zu übergehn, daß nicht weniger Kant auf dem Wege war, eine solche Verbindung der Lehre vom Denken mit der Lehre vom Sein zu finden. Denn er ging von der Ansicht aus, daß man, um die menschliche Wissenschaft richtig abschätzen zu können, mit der Frage zu beginnen habe, was die menschliche Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit leisten könne. Und bei Untersuchung dieser Frage fand er, daß die Formen des Denkens (die logischen Kategorien) von uns der Natur unseres Denkens gemäß, auch auf die Erkenntniß der Dinge angewendet werden oder als metaphysische Begriffe gelten. Die Lehre hiervon nannte er die transscendentale Logik.

Er beging aber hierbei zwei Fehler, welche ihn daran verhinderten, die wahre Bedeutung der Logik für die Philosophie zu finden. Denn zuerst nahm er die Gesetze des Denkens aus der gewöhnlichen Logik ohne weitere Begründung auf, welches er doch nicht hätte thun sollen, wenn er zur letzten Begründung kommen wollte. Zweitens griff er aber auch den Grundsatz der Metaphysik an, daß, so wie man denken müsse, so es auch

sein müsse, denn ihn überraschte das Resultat seiner Untersuchungen, daß die Gesetze des Seins, welche man aufgestellt hätte, nichts anderes als Uebertragungen der Gesetze des subjectiven Denkens auf das objective Sein wären. Damit vernichtete er alle Metaphysik. Sein Zweifel an jenem Grundsatze überschreitet aber gänzlich die Entwickelung unserer Vernunft; denn die sich entwickelnde Vernunft kann nicht an der Gültigkeit der Gesetze, die sie in ihrer Entwicklung sich selbst giebt, zweifeln, sie kann mithin nicht daran zweifeln, daß diese Gesetze zum Wissen führen oder Gesetze des Seins darstellen sollen.

In diesen beiden Beziehungen ist also die Kantische Kritik der reinen Vernunft als eine mangelhafte Ausführung seiner Idee, daß man untersuchen müsse, was die Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit leisten könne, anzusehn. Die Idee selbst bleibt aber dennoch richtig, denn alle menschliche Wissenschaft muß als Product der menschlichen Vernunft in ihrer Entwickelung angesehn werden und daher können wir nicht sagen, daß wir auf den Grund aller Wissenschaft zurückgegangen sind, wenn wir nicht gezeigt haben, wie sie sich aus der Vernunft entwickelt. Die Vernunft entwirft sich aber zuerst den Begriff des Wissens, welcher ihr das Ziel darstellt, nach dem sie zu streben habe und hat deswegen auch immer diesen Begriff im Auge. Da nun von diesem auch die philosophische Logik ausgeht und ihn immer vor Augen hat, so ist sie nichts anderes als das, was Kant sich in seiner Kritik der reinen Vernunft dachte.

14. Aus diesen Betrachtungen über die philosophische Logik geht hervor, daß sie für alle philosophischen Wissenschaften den Grund zu legen habe, weil sie von der unmittelbarsten Forderung der Vernunft ausgeht, daß ein Wissen sein oder werden solle. Aber deswegen ist sie nicht die einzige philosophische Wissenschaft; sie geht vielmehr ihrem Begriffe nach nur auf die Betrachtung der Vernunft in ihrer Entwickelung überhaupt und einer andern philosophischen Wissenschaft muß es daher überlassen bleiben, zu betrachten, wie die Vernunft sich in der Erkenntniß der Natur entwickelt, welches Geschäft der philosophischen Physik übergeben ist, und eine dritte Wissenschaft endlich muß lehren, wie die Vernunft die sittliche Thätigkeit des Geistes zu denken habe, ein Geschäft, welches der Ethik zukommt. So stellt sich die Eintheilung der Philosophie wieder her, welche schon die Griechischen Philosophen im Allgemeinen richtig aufgefaßt hatten, die Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik.

15. Ueber die Methode der Logik ist im Allgemeinen zu sagen, daß sie die Methode der Philosophie überhaupt sein und daß sie der Natur dieser gemäß, ebenso von der Methode aller andern Wissenschaften abweichen müsse, wie die Philosophie aus dem Kreise aller andern Wissenschaften heraustritt. Es kann daher die Methode der Demonstration nicht für die Philosophie passen, indem man nach jener, wie z. B. in der Mathematik, von gegebenen Begriffen ausgeht, da doch in der Philosophie alle Begriffe erst vernunftmäßig erzeugt werden sollen; es kann aber auch nicht die Methode empirischer

Wissenschaften, welche von wahrgenommenen Thatsachen ausgehn, auf die Philosophie angewendet werden, denn die wahrgenommene Thatsache ist uns etwas ohne vernünftigen Grund Gegebenes, da im Gegentheil in der Philosophie alles durch die Vernunft begründet werden soll.

16. Die Methode der Philosophie und mithin auch der Logik kann nur darin bestehn, daß man auf die allgemeine Natur der Vernunft zurückgehend nachweise, wie sie aus sich ihre Ideen entfalten müsse, indem sie vom Nichtwissen zu ihrem Ziele, dem vollendeten Wissen, hindurchschreiten will. Hierbei wird sie nach innerer Gesetzlichkeit gewisse Ideen erzeugen, welche alle auf denselben Zweck abzielen, aber in einer bestimmten Ordnung eine sich aus der andern ergeben, indem sie gleichsam auf einander folgende Stufen sind, die zu einem Ziele hinaufführen sollen. Alle sind daher durch dieselbe Idee des Zieles zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Einheit verbunden.

17. Wenn man in einem solchen Zusammenhange die Ideen der Vernunft untereinander verknüpft, so wird daraus ein System der Philosophie entstehn, in welcher Form die ganze Gestaltung der Philosophie allein zur genügenden Uebersicht gelangen kann. Allein dasjenige, was die Philosophie zu erkennen strebt, ist nicht weniger als Alles; ihr Object, Gott und Welt, ist unendlich und läßt sich daher nicht in einer endlichen Zahl von Lehren begreifen; in einem Systeme kann aber nur eine endliche Zahl von Lehrsätzen enthalten sein und folglich kann auch das System zur Darstellung der Philosophie nie genügen.

18. Ferner hat ein jeder besondere und eigenthümliche Beziehungen zur Welt und in diesen wird sie ihm auch erscheinen; die Philosophie muß, indem sie alles zu begreifen sucht, auch die verschiedenartigen Erfahrungen, welche die Menschen machen, mit in ihre Erkenntnisse zu verflechten suchen und demnach wird ein jeder auf seine eigenthümliche Weise philosophiren müssen. Diese Eigenthümlichkeit, welche das wahre Leben der Philosophie im Menschen ausmacht, kann aber auch nicht im Systeme dargestellt werden, weil das System sich nur an die allgemeinen Bedingungen der Vernunftentwickelung halten darf.

19. Es erscheint also die systematische Darstellung, wiewohl sie zur Uebersicht der Philosophie nothwendig ist, doch als nicht überall und durchaus genügend, und so wie die Philosophie nur ein Streben nach dem Wissen vom All ist, so kann auch ihre Darstellung nur ein Streben sein, dies Wissen für sich und andere in einer bestimmten Form festzuhalten.

20. Wenn man nun in diesem Sinne jede systematische Mittheilung der Philosophie auffaßt, so kann man nicht erwarten, daß in irgend einem Systeme alle Philosophie beschlossen sein sollte, vielmehr muß man wegen der Unendlichkeit der Aufgabe annehmen, daß sie in dem Theile, welcher sich auf die allgemeine Entwickelung der Vernunft bezieht, noch immer erweitert und näher bestimmt werden könne, und von der andern Seite muß man das wahre Leben der philosophischen Ideen, welche in dem Systeme mitgetheilt werden, erst dadurch gewinnen, daß man ihnen in sich die richtige

Beziehung zu seiner eigenthümlichen Denkart und zu seinen eigenthümlichen Erfahrungen giebt, welche von keinem Andern ihnen gegeben werden kann. Das lebendige Auffassen des Systems beruht daher immer in dem eigenen Fortarbeiten dessen, der es auffaßt.

21. Sobald das System zur Mittheilung an Andere bestimmt ist, muß es sich an dasjenige anschließen, was allen den Andern zugänglich ist; es darf daher nicht von eigenthümlichen Gesinnungen oder von Anwendungen der Vernunftideen auf besondere Erfahrungen ausgehn, sondern muß sich an das Allgemeinmenschliche, das bei jedem vorausgesetzt werden darf, halten.

22. Die philosophischen Ideen bilden sich jedoch nicht zuerst durch das System aus, sondern selbst in dem gemeinen Leben außer der Wissenschaft heben sie sich hervor und nachdem schon philosophische Systeme auf die allgemeine Bildung Einfluß gewonnen haben, gehn auch wieder aus diesen Anregungen für den Philosophirenden hervor, die philosophischen Ideen in sich zu erzeugen. Wenn nun auch auf der einen Seite dieses der Auffassung eines philosophischen Systems förderlich ist, so kann es doch auch ihr nachtheilig werden; denn die aus der allgemeinen Bildung aufgenommenen Ideen sind oft in ihrer Unbestimmtheit über das Maaß ihrer Gültigkeit hinausgeführt worden und haben dadurch den Charakter des Vorurtheils angenommen, welches dem Eingehn in die richtige philosophische Einsicht hinderlich werden muß.

23. Um solche Hindernisse aus dem Wege zu räumen, muß man das Vorurtheil bekämpfen oder durch

Polemik ſeine Nichtigkeit nachweiſen. Von der Polemik jedoch, ſoweit ſie in den Gang eines Syſtems verflochten werden kann, darf man nicht erwarten, daß ſie alle Vorurtheile und Irrthümer ausrotten werde; denn das eine, wie der andere ſind immer individueller Art oder ſchließen ſich irgend einem Mangel in der eigenthümlichen Bildung des Einzelnen an und daher würde es zu ihrer gänzlichen Vertilgung nothwendig ſein, die eigenthümlichen Mängel in der Bildung eines jeden zu ergänzen, welches aber in den Schranken eines ſyſtematiſchen Vortrags der Philoſophie nicht möglich iſt. Man muß ſich daher damit begnügen, an ihn nur ſolche polemiſche Diatriben anzuſchließen, welche gegen allgemeiner verbreitete Irrthümer gerichtet ſind. In demſelben Maaße, in welchem ein Syſtem die philoſophiſche Bildung weiter vorwärts zu bringen geeignet iſt, wird auch in ihm die Polemik ſtärker hervortreten müſſen.

24. In der Polemik daher eben ſowohl, wie in der poſitiven ſyſtematiſchen Entwickelung wird immer nur eine mangelhafte Mittheilung der Philoſophie ſtatt finden können und damit dieſe nicht ohne Nutzen ſei, muß ihr die Selbſtthätigkeit deſſen, der ſie aufnimmt, entgegen kommen. Der philoſophiſche Vortrag will und kann nur anregen zum eigenen Denken und zum eigenthümlichen Erzeugen der wiſſenſchaftlichen Einſicht; jeder aber hat für ſich das Meiſte und das Beſte zu thun, theils um ſeine eigenen fehlerhaften Anſichten zu zerſtören, theils um die nur im Allgemeinen mittheilbare Idee in das eigenthümliche Leben ſeines Geiſtes überzuführen.

Logik.

Allgemeine Sätze.

Erstes Kapitel.

Von der allgemeinen Vorstellung, die wir vom Wissen haben.

1. Das, wovon man beginnt, muß allen bekannt sein. Wir dürfen aber annehmen, daß alle, die nach Wissenschaft streben, auch schon das Verlangen nach dem Wissen in sich gefühlt haben. Dies setzt voraus, daß sie eine, wenn gleich noch dunkle Vorstellung in sich haben von dem, was das Wissen sei. Daher wollen wir die Vorstellung vom Wissen unserer Untersuchung zum Grunde legen.

2. Was stellen wir uns unter dem Wissen vor, nach welchem wir ein Verlangen haben? So lange wir noch ein Verlangen nach dem Wissen fühlen, können wir nicht eine vollkommene Erkenntniß von dem Wissen haben, denn wir würden sonst wissen, was es ist oder worin es besteht, d. h. wir würden wissen, was es weiß. Wir können aber noch nicht wissen, was das Wissen weiß, denn wissen, was das Wissen weiß, heißt das Wissen haben und es ist unmöglich, zugleich das

Wissen und ein Verlangen nach ihm zu haben. Wenn wir also nach dem Wissen verlangen, können wir nur eine unbestimmte, unvollkommene Vorstellung von ihm besitzen und unser Streben nach dem Wissen kann überhaupt gedacht werden als das Streben, jene Vorstellung uns vollkommner und zuletzt zu einem Wissen zu machen.

3. Zu diesem Zwecke müssen wir die Vorstellung, die wir vom Wissen haben, festhalten. Nach ihr soll das Wissen ein Denken sein, es soll sich aber auch noch vom Denken unterscheiden, denn indem wir ein Verlangen nach dem Wissen fühlen, haben wir auch schon ein Denken, aber nicht das Wissen, welches wir erst finden wollen.

Anmerkung. Der Unterscheidung zwischen Denken und Wissen und dem Satze, das Wissen müsse ein Denken sein, könnte man zwei sophistische Behauptungen entgegenstellen. 1) Könnte man sagen, alles Denken sei ein Wissen (Protagoras) und 2) kein Denken sei ein Wissen (Gorgias). Beide Behauptungen heben allen Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge und mithin auch das Verlangen nach dem Wissen auf.

4. Die Frage, wie oder wodurch sich das Wissen von dem Denken, welches kein Wissen ist, unterscheide, kann man auch die Frage nach den Erfordernissen des Wissens nennen oder die Frage nach dem, was wir von dem Ziele unseres Denkens (dem Wissen) fordern, daß es uns gewähren solle. Wenn wir solche unterscheidende Erfordernisse fänden, so würden wir auch daran Kennzeichen (Kriterien) des Wissens haben, nach wel-

chen wir das Wissen von dem Denken zu sondern vermöchten.

Anmerkung. Es versteht sich, daß man die Kriterien des Wissens nicht außer dem Wissen suchen darf, denn wären sie in einem andern Gedanken gelegen, so müßte er selbst wieder als ein Wissen erkannt werden und man müßte die Kriterien des Wissens an ihm finden, welche aber alsdann auch wieder aus einem dritten Wissen sich ergeben müßten und so in das Unendliche. Es versteht sich auch, daß die Kriterien des Wissens uns nicht im Einzelnen das Wissen vom Denken sollen unterscheiden lehren, denn dies würde wieder nur heißen, sie sollten uns angeben, was das Wissen im Einzelnen sei oder wisse (§. 2.). Es können uns also die Kriterien des Wissens nur im Allgemeinen angegeben werden, d. h. so, daß daraus das Ziel, nach welchem wir in unserm Denken streben, noch unbestimmt erblickt werde.

5. Wir können das frühere Denken, ehe wir zum Wissen gelangen, als eine Bewegung der Gedanken uns vorstellen, welche nach dem Ziele oder dem Wissen hinstrebt. Das Ziel soll das Ende dieser Bewegung seyn und also zur endlichen Ruhe im Denken führen, welche sich im Wissen als innere Gewißheit oder Ueberzeugung ausdrückt. Wo keine Ueberzeugung ist, da ist kein Wissen. Die Ueberzeugung ist also ein Kennzeichen des Wissens, an welchem wir es von andern Arten des Denkens unterscheiden können.

Anmerkung. Da dies Kennzeichen in dem wissenden Subject gleichsam als Beschaffenheit seines Zustandes ist, so kann man es das subjective Kennzeichen des Wissens nennen. Wo noch eine Ungewißheit im Denken vor-

handen ist, da sind wir nicht im Zustande des Wissens, sondern des Zweifels, der Vermuthung, der Meinung u. dgl. Dies Kennzeichen giebt dem Wissen seine Selbständigkeit; ohne dasselbe würden wir in das Unendliche nach der Beglaubigung des Wissens fragen müssen (§. 4 Anm.). Einige, welche es nicht anerkannten, sondern alles Wissen außer sich selbst begründet oder bewiesen haben wollten, kamen dadurch zu der Behauptung, alles Wissen beruhe auf dem Glauben, welchen man auch Vernunftglauben genannt hat.

6. Doch wir verlangen nicht bloß vom Wissen, daß es uns Ueberzeugung gewähre, sondern in allem unserm Forschen geht unser Zweck darauf hin, daß uns unser Denken einen Gegenstand oder ein Sein darstelle, mag dieser Gegenstand nun ein einzelnes Ding oder auch das Ganze sein. Das zweite Erforderniß oder Kennzeichen des Wissens ist also, daß es ein Sein darstelle und zwar ganz so, wie es ist, oder so, daß auch nicht die geringste Verschiedenheit zwischen dem Sein und seiner Darstellung im Wissen übrig bleibe.

Anmerkung. Sofern dies zweite Kennzeichen das Verhältniß des Wissens zu seinem Gegenstande anzeigt, kann man es das objective Kennzeichen des Wissens nennen. Es ist zu bemerken, daß der Begriff des Seins hier im weitesten Sinne genommen wird, nur um den Gegenstand des Denkens zu bezeichnen; im engern Sinne, in welchem es dem Werden entgegengesetzt wird, ja dem Thun und dem Leben, haben wir hier den Begriff des Seins nicht zu fassen. Wo ein Denken gesetzt wird, ohne daß es ein Sein darstellt, da ist ein Irrthum, eine falsche Meinung oder Ansicht vorhanden, nicht aber ein Wissen.

7. Beide Erfordernisse des Wissens müssen immer

mit einander verbunden sein, wenn ein wahres Wissen statt finden soll; denn wo ein Denken ein Sein uns richtig darstellt, ohne jedoch Ueberzeugung zu haben, da ist höchstens eine richtige Meinung vorhanden; wo dagegen Ueberzeugung mit dem Denken verbunden ist, ohne daß es uns ein Sein richtig darstellt, da ist Irrthum. Auch wird durch diese Erfordernisse dasjenige ganz ausgesprochen, was wir von dem Ziele unseres Denkens verlangen; es giebt kein drittes Kennzeichen zu diesen zweien.

Anmerkung. Die Vollständigkeit aller Kennzeichen des Wissens in diesen beiden können wir hier nur als Thatsache aufstellen; sie wird aber weiter unten bewiesen werden. Schon indem wir diese Kennzeichen des Wissens aufstellen, dürften sich uns die Einwürfe der Skeptiker entgegenstellen, denn, obwohl die Skeptiker vorgeben, daß sie nichts behaupten wollten, müssen sie doch versteckter Weise darauf ausgehn, das Wissen als etwas Unmögliches erscheinen zu lassen. Sie könnten uns zu diesem Zwecke die Fragen aufwerfen: wie die Ueberzeugung, die etwas bloß Subjectives sei, sich mit der Darstellung eines Objects im Wissen verbinde? Wie es komme, daß sie, obgleich Kennzeichen des Wissens, doch auch mit dem Irrthume sich verbinde? Wie das Denken, ein vom Sein Unterschiedenes, uns doch das Sein, und zwar in einem ihm ganz gleichen Bilde, darstellen könne? Wir können diese Fragen hier noch nicht beantworten, allein es kommt uns auch hier noch nicht darauf an, zu zeigen, daß ein Wissen sei, sondern nur nachzuweisen, was vom Wissen, wenn es sein sollte, gefordert werden müsse. Sollten jene Fragen auch wirklich unbeantwortlich sein, so würde daraus nur folgen, das Wissen sei

unbegreiflich, und diejenigen Skeptiker, welche doch noch Vorschriften für das Leben geben, also das Sein des Lebens voraussetzen, würden wegen der Unbegreiflichkeit des Wissens sein Sein nicht leugnen dürfen, denn ist kein Wissen, so ist auch das Leben unbegreiflich, weil es nur durch das Wissen begriffen werden könnte.

Zweites Kapitel.

Vom Denken in seinem Verhältnisse zum Wissen.

1. So lange wir noch nicht wissen, ist das Verlangen zu wissen uns natürlich oder es ist die Natur unserer Vernunft, daß wir wissen wollen. Wir wissen aber dabei noch nicht recht, was wir wollen (I. §. 2.), sondern es ist nur ein dunkles Streben zum Wissen in uns und in jedem Denken vorhanden, denn alles Denken, welches noch nicht Wissen ist, wird nur deswegen angestellt, um dadurch zum Wissen zu gelangen. Da wir nun jedes dunkle Streben auf einen Trieb zurückführen müssen, so können wir sagen: wir haben einen Trieb zum Wissen in uns, von welchem alles unser Denken bis zu seiner Befriedigung ausgeht.

Anmerkung. Dem Satze: Alles Denken bezieht sich auf ein Wissen, könnte man die sittlichen Zweckbegriffe und die künstlerischen Vorbilder entgegenstellen, doch nur scheinbar, denn auch diese haben Beziehung auf das Wissen, die sittlichen Zweckbegriffe, indem sie das Wissen von einem Begehrungswerthen, die künstlerischen Vorbilder, indem sie das Wissen sind von einem Schönen, das von uns dargestellt werden soll oder kann.

2. Das Streben nach dem Wissen muß von irgend einem Anfangspunkte ausgehn, um nach seinem Ziele fortzuschreiten. Der Anfangspunkt des Strebens wird aber zugleich der Anfangspunkt des Denkens sein, weil jedes Denken das Streben nach dem Wissen in sich hat.

3. Vor dem Anfange alles Denkens können wir ein bloßes, leeres Vermögen zu denken setzen, in welchem sich noch kein gesonderter Gedanke zur Wirklichkeit hervorhebt, ein völliges Ineinander aller Gedanken ohne Unterscheidung. Dies Ineinander der Gedanken kann nur aufgehoben werden durch Unterscheidung, weil das Streben zum Wissen sich selbst unterscheiden muß von dem Ziele, nach welchem es strebt. Der Anfangspunkt des Denkens wird also da sein, wo zuerst die Unterscheidung eintritt.

Anmerkung. Ohne Unterscheidung ist kein Denken möglich, denn das Denken unterscheidet sich selbst vom Wissen (I, 3.).

4. Die Vernunft will nicht denken, sondern wissen. So lange sie also nur noch im Denken ist, nicht aber im Wissen, tritt ihr Wille nicht vollkommen hervor, sondern er ist auf irgend eine Weise gehemmt und eingeschränkt in seiner Wirksamkeit. Es ist also im Denken zweierlei zu unterscheiden, nemlich die Wirksamkeit der Vernunft und die Einschränkung, die sie erleidet.

5. Die Vernunft ist sich ihrer selbst bewußt, so lange sie aber im Denken und nicht im Wissen ist, so lange ist sie sich ihrer nicht rein bewußt, sondern zugleich mit ihrer Einschränkung. Sie stellt daher sich

selbst einem Andern, von welchem sie eingeschränkt wird, entgegen oder erscheint als endliche Vernunft. Das Andere muß etwas Wirkliches sein, so gut als die endliche Vernunft, denn durch ein Nichtwirkliches kann die Vernunft nicht wirklich eingeschränkt werden. Indem also die denkende Vernunft sich als beschränkt erkennt, entsteht die Unterscheidung zwischen dem Ich, welches die denkende Vernunft ist, und dem Nicht-Ich oder dem Andern, welches der gedachte Gegenstand ist, oder zwischen Subject und Object des Denkens. Der erste Anfang des Denkens muß also da sein, wo der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich oder zwischen dem Subject und dem Object des Denkens eintritt.

Anmerkung 1. Hieraus ergiebt sich auch der Grund dafür, daß die Kennzeichen des Wissens oben von uns vollständig angegeben worden sind. Sie beziehen sich auf den ursprünglichen Unterschied zwischen dem denkenden Ich und dem Gegenstande des Denkens. (Vergl. I, 7.)

Anmerkung 2. Es könnte die Frage hier entstehn, ob der Gegenstand des Denkens nicht mit dem denkenden Ich dasselbe oder ob das denkende Ich nicht auch zugleich Gegenstand des Denkens sein könne (Reflexion). Wir müssen hierauf antworten, daß zwar das Ich Gegenstand des Denkens sein könne, aber doch nie in demselben Acte, in welchem es denkt. Der Act des Denkens ist daher immer noch verschieden von seinem Gegenstande, wir können zwar auf frühere Acte des Denkens reflectiren, aber nie auf den gegenwärtigen; indem wir auf etwas in uns reflectiren, ist unser reflectirendes Ich schon ein anderes als das Ich, auf welches reflectirt wird. Ferner, wenn auch das Ich zum Gegenstande des Denkens gemacht wird, so ist es doch

nie rein und allein Gegenstand des Denkens, sondern erscheint immer als beschränkt durch ein Anderes und dieses Andere wird im Denken mitgedacht. Der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Andern ist also immer in einem jeden unserer Denkacte gesetzt.

6. So lange wir nur noch ein Streben nach dem Wissen haben, so lange kann dieser Gegensatz zwischen dem Ich und dem Andern nicht aufgehoben werden. Das Fortschreiten im Denken nach dem Wissen zu muß daher ein beständig wiederholtes Setzen jenes Gegensatzes sein. Nur das wirkliche Wissen würde jenen Gegensatz aufheben können, indem es die Beschränkung der Vernunft entfernen würde.

7. Wenn wir uns aber beschränkt sehen in der Thätigkeit unserer Vernunft bei jedem Denken, so ist diese Beschränkung immer eine besondere, d. h. die eine Vernunft findet sich so, die andere Vernunft anders beschränkt und zwar nothwendig, weil die eine die eine und die andere die andere ist. Auf der einen Seite wird das Ich, welches beschränkt wird, auf der andern das Andere, welches beschränkt, sich auf verschiedene Weise darstellen. Indem daher das Denken, in Rücksicht auf den Gegensatz, welcher zwischen dem Ich und dem Andern gemacht wird, überall auf gleiche Weise anfängt, ist doch auch dieser Gegensatz wegen der Verschiedenheit der Beschränkung zwischen Ich und Nicht-Ich überall auf verschiedene Weise gesetzt.

8. Wenn wir nun im Denken ein Fortschreiten zum Wissen haben, so kann dies nur so gedacht werden, daß die erste Beschränkung der Vernunft aufgeho-

ben und dagegen eine andere Beschränkung gesetzt wird. Die eine Beschränkung muß als von der andern verschieden erkannt und daher unterschieden werden können, wenn die Vernunft sich in allen diesen Beschränkungen ihrer selbst bewußt sein soll. Das Fortschreiten im Denken ist daher als eine Fortsetzung der Unterscheidung zu denken, aus welcher sich eine Mannigfaltigkeit von Denkacten ergiebt.

9. In der Mannigfaltigkeit der Denkacte zeigt sich aber auch immer der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich oder das Denken wird theils auf das Ich, theils auf das Nicht-Ich bezogen. Diese Beziehung giebt eine Verbindung der Denkacte; der eine Denkact ist mit dem andern verbunden, weil beide auf das Ich oder auf das Nicht-Ich bezogen werden. Daher bilden das Ich und das Nicht-Ich die Einheiten, auf welche das Mannigfaltige im Denken seine Beziehung findet und das Fortschreiten im Denken ist ein Fortschreiten durch das wiederholte Setzen der Einheit. Indem die Einheit auf die Mannigfaltigkeit bezogen wird, erhalten wir den Begriff der Vielheit. Das Fortschreiten im Denken ist also zugleich ein Setzen der Einheit und ein Setzen der Vielheit.

Anmerkung. Es wäre kein Fortschreiten möglich, wenn nicht eine Einheit wäre, welche fortschritte, und eine Einheit, in deren Erkenntniß fortgeschritten würde, also eine Einheit des Subjects und eine Einheit des Objects. Da wir im Fortschreiten zum Wissen Einheit und Vielheit immer verbunden finden, so sind sich beide einander nicht ausschließend entgegensetzt, sondern was in der einen Beziehung

als Einheit gedacht wird, kann in der andern Beziehung als Vielheit gedacht werden. Nur in der abstracten Betrachtung der Zahl ist die Einheit niemals Zweiheit oder irgend eine andere Vielheit.

10. Indem wir nun im Denken zum Wissen fortschreiten, können wir zwar mehrere und viele Denkacte zu einem Gebiete des Denkens oder zu einer Wissenschaft vereinen, aber doch nie alles Denken zu einer Wissenschaft, denn das, was sich auf das Ich bezieht, bleibt immer unterschieden von dem, was sich auf das Nicht-Ich bezieht (II, 6.). Es lassen sich aber im Fortschreiten nach dem Wissen zu doch zwei Arten der wissenschaftlichen Denkart unterscheiden, theils indem das Denken vollzogen wird ohne ein klares Bewußtsein davon, daß der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich im vollkommnen Wissen aufgehoben sein muß (ebend.), theils indem dies Bewußtsein klar und über unsere ganze Denkweise herrschend hervortritt. Weil in der erstern immer noch entgegengesetzte Elemente des Denkens hervortreten, wollen wir das Denken in ihr das elementarische Bewußtsein nennen. In der andern dagegen erscheint alles Denken als Abdruck der einen Vernunft in ihrer Beschränkung und von dem Ziele des Denkens wird verlangt, daß es schlechthin alles Denken zu einem Ganzen umfasse und daher in einem Wissen bestehe. Das Bewußtsein hiervon nennen wir das philosophische.

Anmerkung. Mit dem Begriffe der Philosophie bezeichnen wir das Streben nach dem vollendeten Wissen oder nach der Weisheit; es kann also in der Philosophie noch

nicht das vollendete Wissen enthalten sein. Es ließe sich aber denken, daß von uns zuletzt durch die Philosophie hindurch das vollendete Wissen erreicht würde oder daß das Ende der Philosophie das vollendete Wissen wäre. Dies ist ein Gedanke, den wir hier noch nicht weiter prüfen können; es muß sich zu Ende unserer philosophischen Untersuchungen darüber die Entscheidung ergeben.

11. Wenn wir nun in der Logik das Fortschreiten zum Wissen zu betrachten haben, so können wir zwei Theile derselben annehmen, von welchen sich der eine mit der Betrachtung des elementarischen, der andere mit der Betrachtung des philosophischen Wissens beschäftigt. Da das philosophische Wissen sich dadurch von dem elementarischen unterscheidet, daß es sich klar über das Ziel des Denkens geworden ist, so muß jenes aus diesem werden oder entstehn und wir müssen den Grund seiner Entstehung im elementarischen Bewußtsein finden. Daher wird der erste Theil der Logik das elementarische Bewußtsein, der andere das philosophische Bewußtsein betrachten.

Erster Theil der Logik.

Vom elementarischen Bewußtsein.

Erstes Kapitel.

Von den unterscheidbaren Thätigkeiten im Denken.

1. Wenn wir das Denken als Fortschreiten zum Wissen zu betrachten berechtigt sind, so müssen wir annehmen, daß in ihm auch immer ein Verhältniß zum Wissen ausgedrückt sei, welches in nichts anderm bestehn kann, als in einer gewissen, gleichviel welcher, Gleichheit mit dem Wissen. Es muß also auch im elementarischen Denken schon ein Ausdruck für das Wissen oder ein Element des Wissens vorkommen. Kein Denken ist leer von allem Wissen; es giebt keinen absoluten Schein. Wenn die Vernunft auch irgend wie beschränkt ist im Denken, so muß sie doch auch in ihrer Beschränkung noch ihr Wesen behaupten und da das Wesen der reinen Vernunft das reine Wissen ist, so muß der Ausdruck der beschränkten, unvollkommenen Vernunft ein beschränktes, unvollkommenes Wissen sein.

2. Da die Vernunft im elementarischen Denken weder sich rein entwickelt, noch dabei sich ihres Stre-

bens nach dem Wissen schlechthin bewußt ist (Allg. S. II, 10.), so muß sie sich in ihm auf eine gewisse Weise gehemmt fühlen und zwar so, daß nicht sie als die Quelle des Denkens erscheint, sondern das Andere, welches sie hemmt, denn sonst würde sie sich dabei ihres Strebens bewußt sein. Das Andere erscheint deswegen als dasjenige, welches das Denken erregt und die Vernunft dagegen als das, welches zum Denken erregt wird. Es wird mithin eine Erregung des Denkens gesetzt. Die Erregung des Denkens durch ein Anderes nennen wir die Empfindung.

3. Die Empfindung beschränkt die Vernunft, aber sie erregt sie auch. Es muß daher in ihr immer zweierlei liegen, nemlich eine Thätigkeit, welche von dem Andern aus auf die Vernunft ausgeübt wird und eine Thätigkeit der Vernunft, welche sich auf das Andere zurückbezieht. Jene Thätigkeit nennen wir den Reiz, diese Thätigkeit die Aufmerksamkeit; beide können nicht getrennt werden, sondern sind in der Empfindung immer zusammen. Der Reiz, vom Andern ausgehend, setzt eine ihm entsprechende Reizbarkeit in der Vernunft voraus, und die Aufmerksamkeit, von der Vernunft ausgehend, setzt eine ihr entsprechende Bemerkbarkeit im Andern voraus.

4. Die Empfindung zeigt sich immer auf eine besondere Weise, weil die Beschränkung der Vernunft immer eine besondere ist (Allg. S. II, 7.); darnach richtet sich auch die Aufmerksamkeit der Vernunft, sie ist also auch immer eine besondere. Da aber das Wesen der Vernunft oder das Wissen immer dasselbe ist, so

kann es im Denken, als einer Aeußerung der Vernunft, nicht bei dieser besondern Thätigkeit der Vernunft stehn bleiben, sondern es muß auch das allgemeine Wesen der Vernunft sich in ihm ausdrücken.

5. Das allgemeine Wesen der Vernunft kann sich nur darin ausdrücken, daß sie das Wissen will, d. h. daß sie nach Ueberzeugung und nach Darstellung eines Seins strebt. Beide Kennzeichen des Wissens müssen sich daher auch im Denken darstellen, weil im Denken auch ein Element des Wissens ist.

6. Das objective Kennzeichen des Wissens oder die Darstellung eines Seins zeigt sich im Denken dadurch, daß bei der Erregung des Denkens durch die Empfindung immer sogleich der Gedanke des Seins, welches erregt wird und welches erregt, vorhanden ist. Die Empfindung wird daher theils auf das Sein des Ich, theils auf das Sein des Andern bezogen und in dieser Beziehung heißt sie Wahrnehmung. Wenn wir die Empfindung auf das Sein des Ich oder des Selbst beziehen, so erhalten wir einen Act des Selbstbewußtseins oder des Wissens von unserm Sebst, und beziehen wir sie auf das Sein des Andern, so erhalten wir einen Act des Bewußtseins vom Andern oder des Wissens vom Andern.

7. Das Sein, welches in der Wahrnehmung dargestellt wird, erscheint theils als das Erregende, theils als das, was bei der Erregung in der Vernunft thätig ist, als das Erregte. Das Erregte und das Erregende sind aber immer etwas Besonderes (I, 4.), es

muß also auch das Sein, welches in der Wahrnehmung dargestellt wird, immer ein Besonderes sein.

Anmerkung. Man nennt die Acte des Denkens, welche von der Wahrnehmung ausgehn, Erkenntnisse a posteriori, weil sie erst durch und gleichsam nach der Empfindung in uns entstehn können. Da sie nicht nothwendig in dem Wesen der Vernunft, sondern nur in ihrer Begrenzung liegen, so erscheinen sie als zufällige und besondere Erkenntnisse. Man hat die Bedeutung der Wahrnehmung für das Wissen ganz leugnen wollen, indem man meinte, sie stellte nur ein Werden, nicht aber ein ewiges und allgemein gültiges Sein dar (die Eleaten). Das Sein, welches im Wissen dargestellt werden solle, dürfe nicht als ein zufälliges und besonderes, vorübergehendes angesehen werden, sondern es sei ein nothwendiges und immer gültiges, weswegen es auch nicht von einem besondern und zufälligen Denken dargestellt werden könne. Das, was in der Wahrnehmung dargestellt werde, schloß man daraus, sei bloßer Schein. Dagegen muß erinnert werden: Einen bloßen Schein giebt es nicht im Denken (I, 1.). Daß uns das aus der Wahrnehmung hervorgehende Denken nur als zufälliges und besonderes erscheint, kann möglicher Weise nur daraus herstammen, daß wir das Gesetz in der Folge der Wahrnehmungen und das ihr zum Grunde liegende ewige Sein noch nicht begriffen haben. Es können daher auch die Acte der Wahrnehmung nicht Anspruch an ein vollkommenes Wissen machen, aber darum sind sie doch nicht außer aller Beziehung zum Wissen zu setzen. So kann z. B. das, was wir vom Ich wahrnehmen, nicht außer aller Beziehung zum ewigen Sein des Ich stehn, denn sonst würden wir nie aus dem Leben des Ich seinen sittlichen Werth beurtheilen können. Wir müssen ferner, und

dies

dies ist uns hier der Hauptpunkt, im Werden etwas Wahrhaftiges annehmen, weil wir uns beim Denken in einem Fortschreiten zum Wissen oder in einem Werden des Wissens finden. Wenn in dem Werden nichts Wahrhaftiges wäre, so wäre es auch nicht im Denken oder das Denken hätte gar keine Realität. Die Wahrnehmungen stellen uns also nicht das wahre und ewige Sein der Dinge dar, sie haben aber doch eine Beziehung zu ihm. Dies drückt man in der Formel aus: die Wahrnehmungen zeigen uns das Sein der Dinge in seiner Erscheinung. Hierzu möge man noch diese Betrachtung fügen: das Denken in dem gemeinen, auf das Practische vorherrschend gerichteten Leben hält sich auch vorherrschend an den Erkenntnissen a posteriori, wenn man also diese für Schein ausgiebt, so wird das practische Leben selbst zum Schein gemacht, welches doch nie von jemand folgerecht durchgeführt werden kann. Es wird sich ergeben, daß dies Verwerfen aller Wahrnehmungserkenntniß die bloße Verstandesansicht von den Dingen sei, nicht aber die richtige Einsicht der Vernunft, auch nicht die Ansicht des gesunden Menschenverstandes, denn der Verstand kränkelt offenbar, der sich scheut, zu der Wahrnehmung herunter zu steigen.

8. Das andere, subjective Kennzeichen des Wissens oder die innere Gewißheit, mit welcher es gesetzt sein will, muß sich auch schon im Denken aussprechen. Die Vernunft, indem sie im Denken ist, theilt ihm ihr ewiges Wesen mit; sie ist immer dieselbe; wenn sie daher auch in dem Denken von der besondern Erregung bestimmt erscheint, so muß darin doch auch ihr allgemeines, durchaus sich gleichbleibendes Wesen erblickt werden können. Wir verlangen daher von dem Denken,

daß es in Allem, worin es richtig sein soll, einen allgemeingültigen Act der Vernunft ausdrücke, oder daß es allgemeingültig sei. Worin das Denken allgemeingültig ist, darin ist das allgemeine Wesen der Vernunft zu erblicken; sie genügt sich in sofern selbst, in wiefern sie ihr Wesen darin ausdrückt und hierin liegt der Grund der Ueberzeugung oder der innern Gewißheit, mit welchem das Denken soweit gesetzt wird, als darin ein Wissen ist.

9. Das Allgemeingültige im Denken kann nicht von der Besonderheit der Erregung oder der Empfindung ausgehn, denn es ist ihr entgegengesetzt, wie das Allgemeine dem Besondern. Wir leiten es daher aus einer andern Quelle, als aus der Empfindung ab, und nennen diese Quelle den Verstand. Die Verstandeserkenntnisse sind im Gegensatze gegen die Wahrnehmungserkenntnisse, die aus der Empfindung hervorgehn, allgemeine und, da sie auf das nothwendige Wesen der Vernunft sich beziehn, nothwendige Erkenntnisse.

Anmerkung. Die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse des Verstandes nennt man Erkenntnisse a priori, weil sie gleichsam vor der Empfindung in uns liegen, wenn sie auch erst mit den Empfindungen in uns hervortreten sollten. Man spricht von eingebornen Erkenntnissen des Verstandes, von einer Präformation der Erkenntnisse im Verstande, von dem Verstande als dem Orte der Erkenntnisse und mythisch von einer Wiedererinnerung an Erkenntnisse. Alle diese Ausdrücke sind mehr oder weniger bildlich. Entgegen gesetzt dieser Lehre ist die Lehre der Sensualisten, welche entweder die Thätigkeit des Verstan-

des ganz leugnen oder sie nur als ein Ergebniß der sich selbst fortbildenden Empfindungen betrachten. Sie stellen sich die menschliche Seele als eine tabula rasa vor, in welche alles erst durch die Empfindungen gleichsam eingeschrieben werde. Gegen die ursprüngliche Thätigkeit des Verstandes führen sie an, daß es gar keine allgemeingültige Erkenntnisse gebe, d. h. nach ihrer Ansicht solche Erkenntnisse, welche bei allen Menschen entwickelt wären, denn es sei kein allgemeingeltender Grundsatz zu finden. Es liegt aber diesem Einwurfe nur die falsche Vorstellung von den aprioristischen Erkenntnissen zum Grunde, daß sie solche seien, welche vor aller Erfahrung entwickelt sein müßten; sie sollen aber nur solche sein, welche dem Keime nach unentwickelt in unserm Verstande liegen und unabhängig von der besondern Erregung durch die Empfindung sich entwickeln. Die Empfindung erzeugt in uns immer nur den Gedanken eines besondern Zustandes, ja auch nicht einmal eines Zustandes, sondern nur eines Werdens. Wenn daher nur die Empfindung Quelle unseres Denkens wäre, so würde niemals ein Bleibendes, Beharrliches, welches im Werden ist, von uns gedacht werden können. An nothwendige und ewige Wahrheiten wäre bei der Lehre der Sensualisten gar nicht zu denken, denn mehrere und viele Empfindungen von gleicher Art könnten doch nicht beweisen, daß künftig Empfindungen derselben Art wieder vorkommen würden. Die Wahrheit allgemeiner Sätze würde demnach nur zu einer Eigenschaft der Rede gemacht werden (Hobbes). Es würde ferner nach dem Sensualismus auch keine Methode des Denkens, des Abstrahirens und Combinirens, von der doch einige Sensualisten gesprochen haben, geben, denn diese könnte nur in der menschlichen Denkart liegen und also als ihr eingeboren erkannt werden; eine menschliche Denk-

art könnte es aber gar nicht geben, da das bleibende Sein der Seele durch den Sensualismus ganz aufgehoben werden würde. Der Sensualismus ist daher die Aufhebung alles Beharrlichen im Subject sowohl, als im Object; er macht alles zur Erscheinung, ohne daß etwas erschiene.

10. Die Thätigkeit des Verstandes zeigt sich uns im Allgemeinen darin, daß wir, indem wir von der Empfindung zum Denken erregt werden, zu ihr einen beharrenden Gegenstand unseres Denkens hinzufügen. Es geschieht dies im elementarischen Denken unbewußter Weise, weil dabei die vernünftige Thätigkeit sich ihrer selbst noch nicht bewußt geworden ist. In jeder Wahrnehmung wird die Empfindung theils auf das beharrende Sein des Ich, theils auf das beharrende Sein des Andern bezogen (I, 6.), also ist auch schon in jeder Wahrnehmung eine allgemeine Thätigkeit des Verstandes gesetzt.

Anmerkung. Daraus, daß in dem elementarischen Denken die Vorstellung eines Beharrenden unbewußter Weise zu der Empfindung hinzugedacht wird, darf man nicht schließen, daß in diesem Hinzudenken keine freie Thätigkeit der Vernunft und mithin keine Wahrheit sei (Fichte). Die Vernunft ist dabei in sofern frei, in wiefern sie das Hinzudenken vollführt, in sofern aber noch unfrei, als sie sich dieser ihrer Thätigkeit nicht bewußt ist; sie kann aber dies Bewußtsein noch erlangen. Das Ich wird zu der Empfindung eben so gut hinzugedacht, als das beharrliche Sein des Andern.

11. Die Thätigkeit der Vernunft, in sofern sie von der Empfindung ausgeht, zeigt sich dagegen als dasjenige, was die veränderlichen Beziehungen der Ver-

nunft zu dem sie beschränkenden Andern darstellt (I, 2.). Das Sein also, welches dadurch dargestellt wird, ist ein Veränderliches oder ein Werden.

12. Die Thätigkeit der Vernunft überhaupt spaltet sich mithin in ihrer Erscheinung oder im Denken in zwei unterscheidbare Thätigkeiten, in die Thätigkeit des Verstandes oder in die allgemeine Thätigkeit und in die Thätigkeit der Empfindung oder in die besondere Thätigkeit. Die Verbindung beider ist die Thätigkeit der ganzen Vernunft selbst. Außer diesen beiden Thätigkeiten im Denken kann keine dritte gedacht werden, denn das Allgemeine und das Besondere lassen nichts Mittleres zwischen sich zu.

Anmerkung. Man nimmt auch wohl eine dritte Erkenntnißkraft, wie man zu sagen pflegt, außer jenen beiden an, nemlich die Vernunft selbst (Kant). Dadurch wird aber die Ganzheit der Erkenntnißkraft zu ihrem eigenen Theile gemacht. Man müßte alsdann noch ein Viertes aufweisen, das über jenen drei Theilen stände. Die Thätigkeit des Schließens, welche man jener dritten Erkenntnißkraft zuschreibt, wird sich als eine Thätigkeit des Verstandes ausweisen. Die Vernunft wird uns anschaulich im Menschen; ihn nennen wir ein vernünftiges Wesen, d. h. wir nennen die allgemeine Kraft, aus der seine besondern Thätigkeiten hervorgehn, die Vernunft; in seinem Erkennen vermögen wir zweierlei zu unterscheiden, die allgemeinmenschlichen Denkweisen des Verstandes und die individuelle, jedem Menschen besonders eigenthümliche Art, wie ihm seine Empfindungen gegeben sind; ein drittes Element können wir nicht auffinden.

13. Beide Thätigkeiten der Vernunft müssen in einem jeden Acte des Denkens verbunden sein, denn

die Vernunftthätigkeit kann im Denken immer nur als eine besondere hervortreten, d. h. es muß in ihr immer eine Empfindung sein (I, 2.); aber sie kann auch nie ihr allgemeines Wesen ganz verleugnen, d. h. es muß in ihr immer eine Verstandesthätigkeit sein (I, 8.).

Anmerkung. So zeigt es sich auch im Menschen, welcher immer und in allen seinen Thätigkeiten zugleich der allgemeinmenschlichen Natur und seiner besondern Individualität angehört, also auch im Denken der Verstandes- und der Empfindungs-Thätigkeit. Man kann auch dies in der Erfahrung nachweisen, so wie es sich uns aus dem allgemeinen Begriffe des Denkens ergab. Aus jeder Empfindung wird, indem sie gedacht wird, eine Wahrnehmung; es verbindet sich also mit jener der Gedanke des Seins, welches nicht empfunden werden kann, sondern vom Verstande gedacht wird; z. B. im Gedanken: es singt, bedeutet das Es das Seiende, an welchem die Thätigkeit, die empfunden wird, ist. Die Empfindungsthätigkeit scheint zwar da ganz zu verschwinden, wo wir ein ganz Allgemeines setzen, z. B. im Begriffe des Seins oder des Dinges. Allein auch hierin wird eine unbestimmte Empfindung mitgesetzt; denn die Begriffe des Seins und des Dinges zeigen nichts als ein Denkbares überhaupt an; um aber das Denkbare überhaupt zu denken, muß ein Bild davon, wie etwas überhaupt gedacht wird, unserer Empfindung vorschweben. Dasselbe findet statt, wenn wir die Formel $a = a$ denken.

14. Aber es kann in den einzelnen Denkacten bald mehr die Empfindung, bald mehr der Verstand hervortreten. In der Erregung der Vernunft ist es ihrer Natur nach gesetzt, daß sie bald stärker, bald schwächer

ist; denn das Verhältniß des Andern zur beschränkten Vernunft kann so gesetzt sein, daß der Reiz stärker ist als die Aufmerksamkeit und umgekehrt.

Anmerkung. Bei dem Menschen kann daher in dem einen Denken das Individuelle, in dem andern das Allgemeinmenschliche mehr hervortreten. Das, was wir hier der Möglichkeit nach sehen, können wir in der Erfahrung der Wirklichkeit nach finden. Wenn nicht in dem einen Denken die Thätigkeit der Empfindung, in dem andern die Thätigkeit des Verstandes unbestimmter und gleichsam flacher gesetzt wäre, so würden wir gar nicht Erkenntnisse a priori und Erkenntnisse a posteriori unterscheiden können. Der Unterschied zwischen beiden beruht allein in dem Uebergewicht der Empfindung über den Verstand und des Verstandes über die Empfindung. Ein Denken, in welchem Empfindung und Verstand im Gleichgewichte gesetzt wären, würde weder a posteriori, noch a priori sein.

15. Das, was im Denken vom Verstande sich herschreibt, oder das Allgemeine in ihm, heißt seine Form, das aber, was im Denken von der Empfindung herrührt, oder das Besondere in ihm, nennen wir seinen Inhalt (Materie). Beide also, Form und Inhalt, können in jedem Denken unterschieden werden. Dasjenige Denken aber, in welchem Form und Inhalt auf gleich vollkommene Weise ausgebildet sind, wird allein der Idee des Wissens entsprechen können, weil sowohl die Verstandes- als die Empfindungsthätigkeit ihre Quelle in der Vernunft haben.

den, als auch von dem Beschränkten oder Leidenden. Wenn ich nicht das Ich wäre, welches ich bin, so würde auch nicht das Leiden in mir sein, welches in mir ist, und wenn das Andere nicht das wäre, welches es ist, so würde auch nicht das Thun in ihm sein, welches in ihm ist.

6. Die Empfindung als ein Leiden in dem vernünftigen Ich kann also nicht einseitig von der Natur des Andern abhängen, sondern die Art der Beschränkung, welche in der Empfindung ist, muß theils aus der Natur des beschränkten Ich, theils aus der Natur des beschränkenden Andern abgeleitet werden. Das, worin die Natur des beschränkten Ich zur Hervorbringung der Empfindung beiträgt, ist aber ein Thun des Ich und ihm muß ein entsprechendes Leiden im Andern zur Seite gesetzt werden. Daher ist in der Empfindung nicht nur ein Leiden des Ich, sondern auch ein Thun des Ich und ebenfalls nicht nur ein Thun, sondern auch ein Leiden des Andern, welches die Empfindung erregt, gesetzt.

Anmerkung. Das Leben der beschränkten oder endlichen Dinge, zu welchen das denkende Ich und das gedachte Andere gehören, ist ein beständiger Proceß des Wechselthuns und des Wechselleidens zwischen ihnen. In der Empfindung z. B. einer Farbe sagen wir, der gefärbte Gegenstand bewirke in uns diese Empfindung oder sei zur Hervorbringung der Empfindung thätig; allein wir würden auch diese nicht so empfinden, wie wir sie empfinden, wenn unser empfindendes Ich nicht so wäre, wie es ist, oder, wie man zu sagen pflegt, wenn unser Empfindungsvermögen

nicht der Natur des Empfundenen entspräche. Die Empfindung hängt in ihrer Stärke von dem Grade unserer Aufmerksamkeit ab und dieser von einem Thun unseres Ich. Am auffallendsten wird dieses bei krankhaften Zuständen unseres Ich. Die Thätigkeit des Andern in der Erregung unserer Empfindungen wird sich in der Erfahrung nicht so deutlich nachweisen lassen, als die Thätigkeit unseres Ich; sie muß aber dem Begriffe der Empfindung nach vorausgesetzt werden.

7. Indem die Empfindung zum Bewußtsein kommt oder in ein Denken aufgenommen wird, sind das Ich und das Andere zugleich thätig und leidend in uns gesetzt. Das Leiden drückt nur eine Beschränkung aus, Beschränkung ist aber, sofern sie von einem Andern ausgeht, nur eine Verneinung des Seins. Die der Wahrnehmung zum Grunde liegende Empfindung nur als Leiden gedacht, würde also auch nur eine Verneinung des Seins aussagen entweder von dem Ich oder von dem Andern. Da aber dem Leiden des Ich das Thun des Andern und dem Leiden des Andern das Thun des Ich entspricht, so drückt uns die Wahrnehmung immer zugleich eine Bejahung des Seins theils im Ich, theils im Andern aus.

8. Hieraus ergiebt sich nun die Antwort auf die aufgeworfene Frage, ob eine jede Empfindung sowohl zur Wahrnehmung des Ich, als zur Wahrnehmung des Andern führen könne. Denn jeder Act im Bewußtsein kann eben sowohl als Leiden, wie als Thun des Ich aufgefaßt werden. Als Leiden des Ich aufgefaßt, stellt er zugleich ein Thun des Andern dar, bejaht also etwas

vom Sein des Andern; dies giebt mithin eine Wahrnehmung des Andern. Dagegen als Thun das Ich aufgefaßt, bejaht es etwas vom Sein des Ich und dies giebt die Wahrnehmung des Ich (II, 1.). Beide Arten der Wahrnehmung drücken eine Bejahung theils vom Ich, theils vom Andern aus; sie bejahen etwas in ihm, was in der Hervorbringung der Empfindung als thätig gedacht wird.

9. Die Wahrnehmung des Ich drückt die Art aus, wie das Ich von dem Andern zur Thätigkeit erregt wird, also ein Verhältniß des Ich zu dem Andern. Die Wahrnehmung des Andern drückt die Art aus, wie das Andere das Ich zur Thätigkeit erregt, also ein Verhältniß des Andern zum Ich oder eine Thätigkeit des Andern im Ich. Beide Arten der Verhältnisse oder der Thätigkeiten sind aber im Ich und also läßt es sich auch erklären, wie sie im Bewußtsein des Ich oder in seinem Denken dargestellt werden können.

Drittes Kapitel.

Von den Formen der Wahrnehmung.

1. Alles, was gedacht wird, hat etwas Besonderes und etwas Allgemeines oder Inhalt und Form und nach beiden kann es betrachtet werden. Wir können also auch in der Wahrnehmung Form und Inhalt unterscheiden und betrachten zuerst die Form der Wahrnehmung.

2. Dasjenige, was in der Wahrnehmung auf das

Ich oder auf das vernünftige denkende Wesen bezogen wird, ist von dem Ich nicht getrennt, es ist also im Ich oder dem Ich etwas Innerliches. Die Wahrnehmung des Ich ist daher die Wahrnehmung eines Innerlichen oder die innere Wahrnehmung. Die Form oder das Allgemeine in jeder innern Wahrnehmung ist mithin das Innerlichsein.

3. Dasjenige, was in der Wahrnehmung auf das Andere bezogen wird, ist nicht in dem Ich, sondern in dem, was von dem Ich unterschieden wird, in dem Andern. Es ist daher nicht etwas dem Ich Innerliches, sondern etwas, was dem Innerlichen entgegengesetzt ist, etwas Aeußerliches. Die Wahrnehmung des Andern ist also die Wahrnehmung des Aeußern oder äußere Wahrnehmung. Die Form oder das Allgemeine, in jeder äußern Wahrnehmung Vorkommende ist daher das Aeußerlichsein.

4. Dasjenige, was innerlich in dem Ich ist und wahrgenommen wird, ist nicht äußerlich außer dem Ich und wird nicht äußerlich wahrgenommen und umgekehrt. Die Form der innern Wahrnehmung und die Form der äußern Wahrnehmung sind daher nothwendig verschieden, das Aeußerlichsein ist nicht das Innerlichsein und umgekehrt oder beide Arten der Wahrnehmung haben verschiedene Formen.

5. Die innere Wahrnehmung entsteht aus einem Verhältnisse des Aeußern zum Innern, insofern dies Verhältniß als ein Thun des Ich gesetzt wird (II, 8.). In der Wahrnehmung wird das gleichgültige Verhalten des Ich zu dem Andern oder Aeußern aufgehoben

durch den Reiz von außen und durch die Aufmerksamkeit von innen (I, 3.). Das Aufheben der Gleichgültigkeit zwischen dem Aeußern und dem Innern kann aber im Ich nicht anders gedacht werden, als unter der Vorstellung einer Veränderung im Denkenden oder im Ich.

6. Wird das Ich verändert, so wird auch das eine Glied des Verhältnisses, aus welchem die Wahrnehmung in ihrer bestimmten Besonderheit hervorgeht, verändert. Soll nun nicht wieder ein gleichgültiges Verhalten des Ich gegen das Andere entstehn, so muß ein neuer, anderer Reiz gegen das Ich hervortreten, denn das veränderte Ich kann nicht mehr von demselben Aeußern gereizt werden, da es nicht mehr dieselbe Aufmerksamkeit haben kann. Das, was das Ich früher reizte, hat nun seinen Reiz für das Ich verloren, es muß ein anderer Reiz, daher eine andere Wahrnehmung und eine neue Veränderung in dem Ich eintreten. So geht es in das Unendliche oder vielmehr Unbestimmte von einer Veränderung zur andern in uns fort und mithin wird das Denken des Ich und das, was es in sich wahrnimmt, in einer beständigen Veränderung bestehn müssen.

7. Die Form also, unter welcher das innerlich Wahrnehmbare sich uns darstellt, wird diesen stetigen Wechsel und diese ununterbrochene Folge verschiedenartiger Zustände in sich aufnehmen müssen. Alle diese Zustände werden auf das eine Innere oder auf die Einerleiheit des Ich bezogen; die Form der innern Wahrnehmung stellt uns daher eine beständige Nacheinander-

folge dar, welche in der Einerleiheit des Ich festgehalten wird. Dies giebt die Vorstellung der Zeit, welche das Allgemeine in allen innern Wahrnehmungen, mithin die Form der innern Wahrnehmung ist.

Anmerkung. Da alle verschiedenartigen Zustände in die Einerleiheit des Ich aufgenommen werden, so hat die Zeit auch nur eine Dimension oder ein Maaß, welches in die drei Momente der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zerfällt.

8. Die äußere Wahrnehmung ist die Darstellung eines Verhältnisses zwischen dem Aeußern und dem Innern, in welcher das Aeußere als ein Thun gesetzt wird (II, 8.). Das Innere wird durch das Aeußere beschränkt oder es wird ihm eine Grenze gesetzt und etwas, was außer der Grenze liegt und das Ich begrenzt. In der äußern Wahrnehmung liegt eine Beziehung des Aeußern auf das Innere, gleichsam eine Bewegung des einen zu dem andern, die Grenzen dieser Bewegung sind das Ich und das Nicht-Ich, die Beziehung zwischen beiden ist ein Einenziehen zwischen dem einen und dem andern.

9. Das Ich ist der Mittelpunkt unendlicher solcher Beziehungen auf sich, weil unendliche solcher Wahrnehmungen im Ich vorkommen (III, 6.). Werden diese Beziehungen nur im Allgemeinen gedacht, also ohne ein bestimmtes Verhältniß zwischen dem Aeußern und Innern und ohne eine bestimmte Grenze des Linienziehens, sich in das Unendliche oder vielmehr in das Unbestimmte ausdehnend, so entsteht uns daraus die Vorstellung des unbestimmten Raumes oder des Orts

aller äußern Dinge. In der Vorstellung des Aeußerlichseins liegt schon die Vorstellung des Raumes; der Raum ist also die Form der äußern Wahrnehmung.

Anmerkung. Wenn wir uns ein bestimmtes äußeres Ding denken, so muß dies eine besondere Beziehung zu dem denkenden Ich haben, welche sich als Begrenzung des Linienziehens von dem Ich zu dem äußern Dinge darstellt; eine solche Begrenzung nennen wir einen Punkt. Aber das äußerlich wahrgenommene Ding muß auch 1) etwas uns Unterscheidbares an sich haben, also wenigstens zwei solcher Begrenzungen unserer Beziehung zu ihm oder zwei Punkte, die als zu einem Dinge gehörig auf einander bezogen werden müssen; dies giebt die Linie; 2) muß es sich von den übrigen äußern Dingen räumlich unterscheiden, d. h. sich mit ihnen im Raume begrenzen nach allen uns wahrnehmbaren Seiten hin; dies giebt uns die Vorstellung der Fläche; 3) soll aber das bestimmte äußere Ding nicht bloß als Grenze oder Schranke gedacht werden, sondern als etwas Bejahtes, zu der Schranke Hinzuzudenkendes. Es muß also zu der begrenzenden Fläche noch etwas hinter der Fläche Liegendes hinzugedacht werden. Dies giebt, mit dem Vorigen zusammen genommen, die Vorstellung des geometrischen Körpers. Hieraus erklären sich die drei Dimensionen des Raumerfüllenden oder des uns äußerlich Wahrnehmbaren, die Länge, die Breite und die Dicke. Die Dicke wird nie wahrgenommen, denn sie liegt außer der Begrenzung, sie wird nur hinzugedacht zu der Wahrnehmung und aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen unter einander bestimmt.

10. Da die Begriffe des Raumes und der Zeit nur für die Art der Erkenntniß theils durch die äußere, theils durch die innere Wahrnehmung gelten, so stellen

sie

ſie ſich als ſolche Begriffe dar, welche nichts über das Sein deſſen, was von uns gedacht wird, entſcheiden. Etwas erſcheint mir zeitlich, heißt nur: ich denke es innerlich in meinem Ich durch die innere Wahrnehmung. Etwas erſcheint mir räumlich, heißt dagegen: ich denke es als etwas meinem Ich Aeußerliches durch die äußere Wahrnehmung. Räumliches und zeitliches Sein ſind ſich alſo nur relativ entgegengeſetzt, d. h. dasjenige Sein, welches, von ſich aus betrachtet, zeitlich erſcheint, muß, von einem Andern aus betrachtet (wenn nemlich eine ſolche Betrachtung möglich ſein ſollte) räumlich erſcheinen und umgekehrt. Man hat dieſe Lehre ſeit Kant die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit genannt.

Anmerkung 1. Wenn Kant ſeine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit ganz richtig daraus ableitet, daß Raum und Zeit aprioriſche Begriffe ſind, alſo auch nicht aus der Wahrnehmung herrühren können, ſondern uns vor aller Wahrnehmung gegeben ſein müſſen, ſo irrt er doch darin, daß er ſich andere endliche denkende Weſen vorſtellt, die nicht an dieſen Wahrnehmungs-Formen gebunden wären. Der Begriff des Raumes iſt mit der allgemeinen Vorſtellung des äußerlichen Seins eins (vergl. Kant's Kritik der r. Vern. Vom Raume 1.), wo alſo endliche Weſen etwas Aeußeres denken, da iſt auch die Vorſtellung des Raumes geſetzt. Ebenſo geht die Vorſtellung der Zeit aus der Vorſtellung des Innerlichſeins endlicher Weſen nothwendig hervor (III, 6. u. 7.) und gilt daher für das Denken aller Weſen, welches nicht nothwendig Wiſſen iſt.

Anmerkung 2. Das, was innerlich in der Zeit

art könnte es aber gar nicht geben, da das bleibende Sein der Seele durch den Sensualismus ganz aufgehoben werden würde. Der Sensualismus ist daher die Aufhebung alles Beharrlichen im Subject sowohl, als im Object; er macht alles zur Erscheinung, ohne daß etwas erschiene.

10. Die Thätigkeit des Verstandes zeigt sich uns im Allgemeinen darin, daß wir, indem wir von der Empfindung zum Denken erregt werden, zu ihr einen beharrenden Gegenstand unseres Denkens hinzufügen. Es geschieht dies im elementarischen Denken unbewußter Weise, weil dabei die vernünftige Thätigkeit sich ihrer selbst noch nicht bewußt geworden ist. In jeder Wahrnehmung wird die Empfindung theils auf das beharrende Sein des Ich, theils auf das beharrende Sein des Andern bezogen (I, 6.), also ist auch schon in jeder Wahrnehmung eine allgemeine Thätigkeit des Verstandes gesetzt.

Anmerkung. Daraus, daß in dem elementarischen Denken die Vorstellung eines Beharrenden unbewußter Weise zu der Empfindung hinzugedacht wird, darf man nicht schließen, daß in diesem Hinzudenken keine freie Thätigkeit der Vernunft und mithin keine Wahrheit sei (Fichte). Die Vernunft ist dabei in sofern frei, in wiefern sie das Hinzudenken vollführt, in sofern aber noch unfrei, als sie sich dieser ihrer Thätigkeit nicht bewußt ist; sie kann aber dies Bewußtsein noch erlangen. Das Ich wird zu der Empfindung eben so gut hinzugedacht, als das beharrliche Sein des Andern.

11. Die Thätigkeit der Vernunft, in sofern sie von der Empfindung ausgeht, zeigt sich dagegen als dasjenige, was die veränderlichen Beziehungen der Ver-

nunft zu dem sie beschränkenden Ändern darstellt (I, 2.). Das Sein also, welches dadurch dargestellt wird, ist ein Veränderliches oder ein Werden.

12. Die Thätigkeit der Vernunft überhaupt spaltet sich mithin in ihrer Erscheinung oder im Denken in zwei unterscheidbare Thätigkeiten, in die Thätigkeit des Verstandes oder in die allgemeine Thätigkeit und in die Thätigkeit der Empfindung oder in die besondere Thätigkeit. Die Verbindung beider ist die Thätigkeit der ganzen Vernunft selbst. Außer diesen beiden Thätigkeiten im Denken kann keine dritte gedacht werden, denn das Allgemeine und das Besondere lassen nichts Mittleres zwischen sich zu.

Anmerkung. Man nimmt auch wohl eine dritte Erkenntnißkraft, wie man zu sagen pflegt, außer jenen beiden an, nemlich die Vernunft selbst (Kant). Dadurch wird aber die Ganzheit der Erkenntnißkraft zu ihrem eigenen Theile gemacht. Man müßte alsdann noch ein Viertes aufweisen, das über jenen drei Theilen stände. Die Thätigkeit des Schließens, welche man jener dritten Erkenntnißkraft zuschreibt, wird sich als eine Thätigkeit des Verstandes ausweisen. Die Vernunft wird uns anschaulich im Menschen; ihn nennen wir ein vernünftiges Wesen, d. h. wir nennen die allgemeine Kraft, aus der seine besondern Thätigkeiten hervorgehn, die Vernunft; in seinem Erkennen vermögen wir zweierlei zu unterscheiden, die allgemeinmenschlichen Denkweisen des Verstandes und die individuelle, jedem Menschen besonders eigenthümliche Art, wie ihm seine Empfindungen gegeben sind; ein drittes Element können wir nicht auffinden.

13. Beide Thätigkeiten der Vernunft müssen in einem jeden Acte des Denkens verbunden sein, denn

die Vernunftthätigkeit kann im Denken immer nur als eine besondere hervortreten, d. h. es muß in ihr immer eine Empfindung sein (I, 2.); aber sie kann auch nie ihr allgemeines Wesen ganz verleugnen, d. h. es muß in ihr immer eine Verstandesthätigkeit sein (I, 8.).

Anmerkung. So zeigt es sich auch im Menschen, welcher immer und in allen seinen Thätigkeiten zugleich der allgemeinmenschlichen Natur und seiner besondern Individualität angehört, also auch im Denken der Verstandes- und der Empfindungs-Thätigkeit. Man kann auch dies in der Erfahrung nachweisen, so wie es sich uns aus dem allgemeinen Begriffe des Denkens ergab. Aus jeder Empfindung wird, indem sie gedacht wird, eine Wahrnehmung; es verbindet sich also mit jener der Gedanke des Seins, welches nicht empfunden werden kann, sondern vom Verstande gedacht wird; z. B. im Gedanken: es singt, bedeutet das Es das Seiende, an welchem die Thätigkeit, die empfunden wird, ist. Die Empfindungsthätigkeit scheint zwar da ganz zu verschwinden, wo wir ein ganz Allgemeines setzen, z. B. im Begriffe des Seins oder des Dinges. Allein auch hierin wird eine unbestimmte Empfindung mitgesetzt; denn die Begriffe des Seins und des Dinges zeigen nichts als ein Denkbares überhaupt an; um aber das Denkbare überhaupt zu denken, muß ein Bild davon, wie etwas überhaupt gedacht wird, unserer Empfindung vorschweben. Dasselbe findet statt, wenn wir die Formel $a = a$ denken.

14. Aber es kann in den einzelnen Denkacten bald mehr die Empfindung, bald mehr der Verstand hervortreten. In der Erregung der Vernunft ist es ihrer Natur nach gesetzt, daß sie bald stärker, bald schwächer

ist; denn das Verhältniß des Andern zur beschränkten Vernunft kann so gesetzt sein, daß der Reiz stärker ist als die Aufmerksamkeit und umgekehrt.

Anmerkung. Bei dem Menschen kann daher in dem einen Denken das Individuelle, in dem andern das Allgemeinmenschliche mehr hervortreten. Das, was wir hier der Möglichkeit nach setzen, können wir in der Erfahrung der Wirklichkeit nach finden. Wenn nicht in dem einen Denken die Thätigkeit der Empfindung, in dem andern die Thätigkeit des Verstandes unbestimmter und gleichsam flacher gesetzt wäre, so würden wir gar nicht Erkenntnisse a priori und Erkenntnisse a posteriori unterscheiden können. Der Unterschied zwischen beiden beruht allein in dem Uebergewicht der Empfindung über den Verstand und des Verstandes über die Empfindung. Ein Denken, in welchem Empfindung und Verstand im Gleichgewichte gesetzt wären, würde weder a posteriori, noch a priori sein.

15. Das, was im Denken vom Verstande sich herschreibt, oder das Allgemeine in ihm, heißt seine Form, das aber, was im Denken von der Empfindung herrührt, oder das Besondere in ihm, nennen wir seinen Inhalt (Materie). Beide also, Form und Inhalt, können in jedem Denken unterschieden werden. Dasjenige Denken aber, in welchem Form und Inhalt auf gleich vollkommene Weise ausgebildet sind, wird allein der Idee des Wissens entsprechen können, weil sowohl die Verstandes- als die Empfindungsthätigkeit ihre Quelle in der Vernunft haben.

Zweites Kapitel.

Von den Theilen der Wahrnehmung.

1. In dem Denken ist eine Erregung des Denkens oder eine Empfindung nothwendig gesetzt. Indem diese auf ein Sein bezogen wird, entsteht die Wahrnehmung. Beziehn wir sie auf das Sein des Ich, so giebt dies uns eine Wahrnehmung des Ich, beziehn wir sie auf das Sein des Andern, so erhalten wir eine Wahrnehmung des Andern (I, 6.). Dies sind die beiden Theile oder Arten der Wahrnehmung.

2. Beide Arten der Wahrnehmung kommen von einander getrennt vor; wenn ich das Sein meines Ich denke, so denke ich nicht das Sein des Andern; wenn ich das Sein des Andern denke, denke ich nicht das Sein des Ich. Die Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Andern oder zwischen dem Subject und dem Object ist aber zugleich mit dem ersten Erwachen des Bewußtseins gesetzt (Allgem. S. II, 5.), also auch der Unterschied zwischen der Wahrnehmung des Ich und der Wahrnehmung des Andern.

Anmerkung. Da der Gegensatz zwischen dem Subject und dem Object ein solcher ist, in welchem das eine Glied immer das andere voraussetzt, so wird zwar beim Denken des Ich auch das Andere vorausgesetzt und umgekehrt, aber doch geschieht dies nur auf unbewußte Weise.

3. In der Empfindung ist noch nicht eine solche Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Andern gesetzt, weil sie noch nicht ein Denken ist, sondern das

Denken nur erregt. Wir trennen daher auch nicht die Empfindung in Empfindung des Ich und in Empfindung des Andern. Es frägt sich daher, wie die einzelne Empfindung sich zu der Theilung der Wahrnehmung verhält, ob sie gleichgültig dagegen ist und ob daher eine jede Empfindung, sobald sie gedacht wird, sowohl zur Wahrnehmung des Ich, als zur Wahrnehmung des Andern führen kann, oder ob sie den Grund zur Theilung der Wahrnehmung schon in sich trägt, so daß die eine Empfindung nur zur Wahrnehmung des Ich und eine andere nur zur Wahrnehmung des Andern führen kann.

4. Die Empfindungen sind in uns nicht etwas Willkührliches, sondern sie sind uns in ihrer bestimmten Art gegeben, d. h. die Vernunft findet sich in ihnen nicht frei, sondern beschränkt und ist sich dabei ihrer Beschränkung bewußt (Allgem. S. I, 2.). Die Beschränkung der Vernunft geht nicht von ihrem eigenen Thun aus, denn es würde unvernünftig sein, sich selbst zu beschränken, daher ist sie ein Leiden in der Vernunft. Jedes Leiden setzt aber nothwendig ein Thun voraus, welches in einem Andern ist. Indem also die Vernunft leidet, muß ein Anderes in Beziehung auf sie thun. In der Empfindung ist ein Leiden des vernünftigen Ich gesetzt, das Thun muß also in seinem Gegentheil, dem Nicht-Ich oder dem Andern, gesetzt werden.

5. Jede Beschränkung und jedes Leiden ist bestimmter Natur und die Bestimmtheit desselben ist abhängig sowohl von dem Beschränkenden oder Thuen-

den, als auch von dem Beschränkten oder Leidenden. Wenn ich nicht das Ich wäre, welches ich bin, so würde auch nicht das Leiden in mir sein, welches in mir ist, und wenn das Andere nicht das wäre, welches es ist, so würde auch nicht das Thun in ihm sein, welches in ihm ist.

6. Die Empfindung als ein Leiden in dem vernünftigen Ich kann also nicht einseitig von der Natur des Andern abhängen, sondern die Art der Beschränkung, welche in der Empfindung ist, muß theils aus der Natur des beschränkten Ich, theils aus der Natur des beschränkenden Andern abgeleitet werden. Das, worin die Natur des beschränkten Ich zur Hervorbringung der Empfindung beiträgt, ist aber ein Thun des Ich und ihm muß ein entsprechendes Leiden im Andern zur Seite gesetzt werden. Daher ist in der Empfindung nicht nur ein Leiden des Ich, sondern auch ein Thun des Ich und ebenfalls nicht nur ein Thun, sondern auch ein Leiden des Andern, welches die Empfindung erregt, gesetzt.

Anmerkung. Das Leben der beschränkten oder endlichen Dinge, zu welchen das denkende Ich und das gedachte Andere gehören, ist ein beständiger Proceß des Wechselthuns und des Wechselleidens zwischen ihnen. In der Empfindung z. B. einer Farbe sagen wir, der gefärbte Gegenstand bewirke in uns diese Empfindung oder sei zur Hervorbringung der Empfindung thätig; allein wir würden auch diese nicht so empfinden, wie wir sie empfinden, wenn unser empfindendes Ich nicht so wäre, wie es ist, oder, wie man zu sagen pflegt, wenn unser Empfindungsvermögen

nicht der Natur des Empfundenen entspräche. Die Empfindung hängt in ihrer Stärke von dem Grade unserer Aufmerksamkeit ab und dieser von einem Thun unseres Ich. Am auffallendsten wird dieses bei krankhaften Zuständen unseres Ich. Die Thätigkeit des Andern in der Erregung unserer Empfindungen wird sich in der Erfahrung nicht so deutlich nachweisen lassen, als die Thätigkeit unseres Ich; sie muß aber dem Begriffe der Empfindung nach vorausgesetzt werden.

7. Indem die Empfindung zum Bewußtsein kommt oder in ein Denken aufgenommen wird, sind das Ich und das Andere zugleich thätig und leidend in uns gesetzt. Das Leiden drückt nur eine Beschränkung aus, Beschränkung ist aber, sofern sie von einem Andern ausgeht, nur eine Verneinung des Seins. Die der Wahrnehmung zum Grunde liegende Empfindung nur als Leiden gedacht, würde also auch nur eine Verneinung des Seins aussagen entweder von dem Ich oder von dem Andern. Da aber dem Leiden des Ich das Thun des Andern und dem Leiden des Andern das Thun des Ich entspricht, so drückt uns die Wahrnehmung immer zugleich eine Bejahung des Seins theils im Ich, theils im Andern aus.

8. Hieraus ergiebt sich nun die Antwort auf die aufgeworfene Frage, ob eine jede Empfindung sowohl zur Wahrnehmung des Ich, als zur Wahrnehmung des Andern führen könne. Denn jeder Act im Bewußtsein kann eben sowohl als Leiden, wie als Thun des Ich aufgefaßt werden. Als Leiden des Ich aufgefaßt, stellt er zugleich ein Thun des Andern dar, bejaht also etwas

vom Sein des Andern; dies giebt mithin eine Wahrnehmung des Andern. Dagegen als Thun das Ich aufgefaßt, bejaht es etwas vom Sein des Ich und dies giebt die Wahrnehmung des Ich (II, 1.). Beide Arten der Wahrnehmung drücken eine Bejahung theils vom Ich, theils vom Andern aus; sie bejahen etwas in ihm, was in der Hervorbringung der Empfindung als thätig gedacht wird.

9. Die Wahrnehmung des Ich drückt die Art aus, wie das Ich von dem Andern zur Thätigkeit erregt wird, also ein Verhältniß des Ich zu dem Andern. Die Wahrnehmung des Andern drückt die Art aus, wie das Andere das Ich zur Thätigkeit erregt, also ein Verhältniß des Andern zum Ich oder eine Thätigkeit des Andern im Ich. Beide Arten der Verhältnisse oder der Thätigkeiten sind aber im Ich und also läßt es sich auch erklären, wie sie im Bewußtsein des Ich oder in seinem Denken dargestellt werden können.

Drittes Kapitel.

Von den Formen der Wahrnehmung.

1. Alles, was gedacht wird, hat etwas Besonderes und etwas Allgemeines oder Inhalt und Form und nach beiden kann es betrachtet werden. Wir können also auch in der Wahrnehmung Form und Inhalt unterscheiden und betrachten zuerst die Form der Wahrnehmung.

2. Dasjenige, was in der Wahrnehmung auf das

Ich oder auf das vernünftige denkende Wesen bezogen wird, ist von dem Ich nicht getrennt, es ist also im Ich oder dem Ich etwas Innerliches. Die Wahrnehmung des Ich ist daher die Wahrnehmung eines Innerlichen oder die innere Wahrnehmung. Die Form oder das Allgemeine in jeder innern Wahrnehmung ist mithin das Innerlichsein.

3. Dasjenige, was in der Wahrnehmung auf das Andere bezogen wird, ist nicht in dem Ich, sondern in dem, was von dem Ich unterschieden wird, in dem Andern. Es ist daher nicht etwas dem Ich Innerliches, sondern etwas, was dem Innerlichen entgegengesetzt ist, etwas Aeußerliches. Die Wahrnehmung des Andern ist also die Wahrnehmung des Aeußern oder äußere Wahrnehmung. Die Form oder das Allgemeine, in jeder äußern Wahrnehmung Vorkommende ist daher das Aeußerlichsein.

4. Dasjenige, was innerlich in dem Ich ist und wahrgenommen wird, ist nicht äußerlich außer dem Ich und wird nicht äußerlich wahrgenommen und umgekehrt. Die Form der innern Wahrnehmung und die Form der äußern Wahrnehmung sind daher nothwendig verschieden, das Aeußerlichsein ist nicht das Innerlichsein und umgekehrt oder beide Arten der Wahrnehmung haben verschiedene Formen.

5. Die innere Wahrnehmung entsteht aus einem Verhältnisse des Aeußern zum Innern, insofern dies Verhältniß als ein Thun des Ich gesetzt wird (II, 8.). In der Wahrnehmung wird das gleichgültige Verhalten des Ich zu dem Andern oder Aeußern aufgehoben

durch den Reiz von außen und durch die Aufmerksamkeit von innen (I, 3.). Das Aufheben der Gleichgültigkeit zwischen dem Aeußern und dem Innern kann aber im Ich nicht anders gedacht werden, als unter der Vorstellung einer Veränderung im Denkenden oder im Ich.

6. Wird das Ich verändert, so wird auch das eine Glied des Verhältnisses, aus welchem die Wahrnehmung in ihrer bestimmten Besonderheit hervorgeht, verändert. Soll nun nicht wieder ein gleichgültiges Verhalten des Ich gegen das Andere entstehn, so muß ein neuer, anderer Reiz gegen das Ich hervortreten, denn das veränderte Ich kann nicht mehr von demselben Aeußern gereizt werden, da es nicht mehr dieselbe Aufmerksamkeit haben kann. Das, was das Ich früher reizte, hat nun seinen Reiz für das Ich verloren, es muß ein anderer Reiz, daher eine andere Wahrnehmung und eine neue Veränderung in dem Ich eintreten. So geht es in das Unendliche oder vielmehr Unbestimmte von einer Veränderung zur andern in uns fort und mithin wird das Denken des Ich und das, was es in sich wahrnimmt, in einer beständigen Veränderung bestehn müssen.

7. Die Form also, unter welcher das innerlich Wahrnehmbare sich uns darstellt, wird diesen stetigen Wechsel und diese ununterbrochene Folge verschiedenartiger Zustände in sich aufnehmen müssen. Alle diese Zustände werden auf das eine Innere oder auf die Einerleiheit des Ich bezogen; die Form der innern Wahrnehmung stellt uns daher eine beständige Nacheinander-

folge dar, welche in der Einerleiheit des Ich festgehalten wird. Dies giebt die Vorstellung der Zeit, welche das Allgemeine in allen innern Wahrnehmungen, mithin die Form der innern Wahrnehmung ist.

Anmerkung. Da alle verschiedenartigen Zustände in die Einerleiheit des Ich aufgenommen werden, so hat die Zeit auch nur eine Dimension oder ein Maaß, welches in die drei Momente der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zerfällt.

8. Die äußere Wahrnehmung ist die Darstellung eines Verhältnisses zwischen dem Aeußern und dem Innern, in welcher das Aeußere als ein Thun gesetzt wird (II, 8.). Das Innere wird durch das Aeußere beschränkt oder es wird ihm eine Grenze gesetzt und etwas, was außer der Grenze liegt und das Ich begrenzt. In der äußern Wahrnehmung liegt eine Beziehung des Aeußern auf das Innere, gleichsam eine Bewegung des einen zu dem andern, die Grenzen dieser Bewegung sind das Ich und das Nicht-Ich, die Beziehung zwischen beiden ist ein Linienziehen zwischen dem einen und dem andern.

9. Das Ich ist der Mittelpunkt unendlicher solcher Beziehungen auf sich, weil unendliche solcher Wahrnehmungen im Ich vorkommen (III, 6.). Werden diese Beziehungen nur im Allgemeinen gedacht, also ohne ein bestimmtes Verhältniß zwischen dem Aeußern und Innern und ohne eine bestimmte Grenze des Linienziehens, sich in das Unendliche oder vielmehr in das Unbestimmte ausdehnend, so entsteht uns daraus die Vorstellung des unbestimmten Raumes oder des Orts

aller äußern Dinge. In der Vorstellung des Aeußerlichseins liegt schon die Vorstellung des Raumes; der Raum ist also die Form der äußern Wahrnehmung.

Anmerkung. Wenn wir uns ein bestimmtes äußeres Ding denken, so muß dies eine besondere Beziehung zu dem denkenden Ich haben, welche sich als Begrenzung des Linienziehens von dem Ich zu dem äußern Dinge darstellt; eine solche Begrenzung nennen wir einen Punkt. Aber das äußerlich wahrgenommene Ding muß auch 1) etwas uns Unterscheidbares an sich haben, also wenigstens zwei solcher Begrenzungen unserer Beziehung zu ihm oder zwei Punkte, die als zu einem Dinge gehörig auf einander bezogen werden müssen; dies giebt die Linie; 2) muß es sich von den übrigen äußern Dingen räumlich unterscheiden, d. h. sich mit ihnen im Raume begrenzen nach allen uns wahrnehmbaren Seiten hin; dies giebt uns die Vorstellung der Fläche; 3) soll aber das bestimmte äußere Ding nicht bloß als Grenze oder Schranke gedacht werden, sondern als etwas Bejahtes, zu der Schranke Hinzuzudenkendes. Es muß also zu der begrenzenden Fläche noch etwas hinter der Fläche Liegendes hinzugedacht werden. Dies giebt, mit dem Vorigen zusammen genommen, die Vorstellung des geometrischen Körpers. Hieraus erklären sich die drei Dimensionen des Raumerfüllenden oder des uns äußerlich Wahrnehmbaren, die Länge, die Breite und die Dicke. Die Dicke wird nie wahrgenommen, denn sie liegt außer der Begrenzung, sie wird nur hinzugedacht zu der Wahrnehmung und aus der Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen unter einander bestimmt.

10. Da die Begriffe des Raumes und der Zeit nur für die Art der Erkenntniß theils durch die äußere, theils durch die innere Wahrnehmung gelten, so stellen

sie

ſie ſich als ſolche Begriffe dar, welche nichts über das Sein deſſen, was von uns gedacht wird, entſcheiden. Etwas erſcheint mir zeitlich, heißt nur: ich denke es innerlich in meinem Ich durch die innere Wahrnehmung. Etwas erſcheint mir räumlich, heißt dagegen: ich denke es als etwas meinem Ich Aeußerliches durch die äußere Wahrnehmung. Räumliches und zeitliches Sein ſind ſich alſo nur relativ entgegengeſetzt, d. h. dasjenige Sein, welches, von ſich aus betrachtet, zeitlich erſcheint, muß, von einem Andern aus betrachtet (wenn nemlich eine ſolche Betrachtung möglich ſein ſollte) räumlich erſcheinen und umgekehrt. Man hat dieſe Lehre ſeit Kant die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit genannt.

Anmerkung 1. Wenn Kant ſeine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit ganz richtig daraus ableitet, daß Raum und Zeit aprioriſche Begriffe ſind, alſo auch nicht aus der Wahrnehmung herrühren können, ſondern uns vor aller Wahrnehmung gegeben ſein müſſen, ſo irrt er doch darin, daß er ſich andere endliche denkende Weſen vorſtellt, die nicht an dieſen Wahrnehmungs-Formen gebunden wären. Der Begriff des Raumes iſt mit der allgemeinen Vorſtellung des äußerlichen Seins eins (vergl. Kant's Kritik der r. Vern. Vom Raume 1.), wo alſo endliche Weſen etwas Aeußeres denken, da iſt auch die Vorſtellung des Raumes geſetzt. Ebenſo geht die Vorſtellung der Zeit aus der Vorſtellung des Innerlichſeins endlicher Weſen nothwendig hervor (III, 6. u. 7.) und gilt daher für das Denken aller Weſen, welches nicht nothwendig Wiſſen iſt.

Anmerkung 2. Das, was innerlich in der Zeit

wahrgenommen wird, kann nicht zugleich von uns im Raume wahrgenommen werden und das, was äußerlich im Raume wahrgenommen wird, kann nicht in der Zeit von uns wahrgenommen werden (III, 4.). Das Erstere giebt man leicht zu, da niemand sich rühmen kann, eine äußere Wahrnehmung im Raume von seinem Ich gehabt zu haben; das andere aber leugnet man, indem man behauptet, wir könnten an den äußern Dingen (den Körpern) eine Veränderung, die nur in der Zeit sein kann, wahrnehmen. Und doch täuscht man sich hierin. Denn die Veränderung des Orts oder der Eigenschaften eines Dinges nehmen wir nie äußerlich wahr; wir haben nur verschiedene oder sich verändernde äußere Wahrnehmungen, daß wir diese aber auf ein und dasselbe äußere Ding beziehen, ist nicht aus unserer äußern Wahrnehmung zu erklären. Wenn wir sagen: dasselbe äußere Ding war früher hier und ist jetzt dort, und ist also auch in der Zeit, so denken wir zu unserer äußern Wahrnehmung eine innere Einheit des wahrgenommenen Dinges hinzu und insofern diese Einheit des Dinges eine innere ist, kann sie auch wohl der zeitlichen Erscheinung angehören.

Anmerkung 3. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit soll nicht behaupten, daß die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse gar keine Bedeutung für das Sein der Dinge hätten; vielmehr ist es gewiß z. B. für das Sein der Erde nicht gleichgültig, daß sie im Raume in einer rundlichen Gestalt erscheint. Auch läßt sich die besondere räumliche oder zeitliche Form, in welcher sich ein Ding gegen das andere begrenzt, nicht aus der allgemeinen Art, wie uns etwas innerlich oder äußerlich erscheint, ableiten.

Viertes Kapitel.

Von dem Inhalte der Wahrnehmung.

1. In der Wahrnehmung kommt etwas Besonderes oder ein Inhalt vor (III, 1.) Dieser ist mannigfaltig, weil ein jeder Act der Empfindung, welcher in der Wahrnehmung aufgefaßt wird, von einem jeden andern Acte der Empfindung verschieden ist. Die Mannigfaltigkeit der Empfindung kann nun bald auf das Aeußere, bald auf das Innere bezogen werden, und daher giebt es einen mannigfaltigen Inhalt der äußern und einen mannigfaltigen Inhalt der innern Wahrnehmung.

2. Dieser mannigfaltige Inhalt muß uns durch die Empfindung gegeben werden; indem er aber theils auf den äußern Gegenstand, theils auf das innere Ich bezogen wird, gehn auch zugleich die Formen der äußern und der innern Wahrnehmung auf ihn über. Das, was das Besondere in der Wahrnehmung ist, muß auch zugleich das Allgemeine in ihr mit in sich tragen. Es muß demnach in den allgemeinen Formen des Raumes und der Zeit auch etwas Besonderes vorkommen.

3. Die allgemeinen Formen des Raumes und der Zeit geben uns, wenn wir in ihnen nicht etwas Besonderes setzen, die Vorstellungen des leeren Raumes und der leeren Zeit. Das Setzen des Besondern in ihnen kann daher als Raum- und Zeit-Erfüllung angesehn werden.

Anmerkung. Leerer Raum und leere Zeit sind bloße Vorstellungen, ohne daß ihnen etwas Wirkliches entspräche.

In dem Denken, welches sich auf ein Sein bezieht, gehn die Vorstellungen von Raum und Zeit nur aus der äußern und innern Wahrnehmung hervor (III, 7. u. 9); die Wahrnehmung bezieht sich immer auf eine besondere Empfindung (I, 6.), also kann auch in dem Denken, welches sich auf ein Sein bezieht, die Vorstellung der leeren Zeit und des leeren Raumes nicht vorkommen. Wenn man hie und da glaubte, daß die Vorstellung des leeren Raumes etwas Wirkliches bedeute, so ging dies nur aus einseitigen Speculationen hervor, deren Einseitigkeit sich auch meistentheils darin zeigte, daß man dem leeren Raume nicht auch eine leere Zeit zur Seite setzte.

5. Das Besondere in der Empfindung, als ausgehend von dem Zusammentreffen des besondern Reizes und der besondern Aufmerksamkeit, ist uns als stetig wechselnd erschienen (III, 6.); daher muß auch der Inhalt der Wahrnehmung nicht nur mannigfaltig, sondern ins Unermeßliche mannigfaltig sein. Diese unermeßliche Mannigfaltigkeit in der innern Wahrnehmung auf das Ich bezogen giebt die Vorstellung eines stetigen Wechsels in uns. Der Inhalt der innern Wahrnehmung stellt sich also als ein stetig veränderter dar; es erscheinen uns alle innern Besonderheiten als ein stetig wechselndes Nacheinander.

6. Wird in der äußern Wahrnehmung die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Empfindung auf etwas Aeußeres bezogen, so erscheint es im Raume und kann also nicht in einem Nacheinander, sondern muß in einem Neben einander gedacht werden, welches ebenfalls ein stetiges ist. Dies giebt jedoch nicht die Vorstellung

einer Veränderung und eines Wechsels, sondern eines stehenden oder bleibenden Verhältnisses.

Anmerkung. Wenn wir das Aeußere im Raum uns ganz ohne alles Innere vorstellen, so sagt es uns immer nur ein Dasein außer uns aus, welches so ist, wie es ist und welches gegen alle Veränderung gleichgültig ist. Setzen wir zu dem einen im Raume Wahrgenommenen noch ein anderes im Raume Wahrgenommenes hinzu und beziehn wir es äußerlich oder im Raume auf jenes, so ist es neben demselben im Raume, aber ebenfalls gegen alle Veränderung gleichgültig. Diese Gleichgültigkeit gegen alle Veränderung in dem Aeußerlichen oder Körperlichen hat man in der Physik die Trägheit der Körper genannt.

7. In jener Beziehung des Inhalts der innern Wahrnehmung auf die zeitlichen Verhältnisse und des Inhalts der äußern Wahrnehmung auf die räumlichen Verhältnisse liegt die allgemeine Verschiedenheit des Inhalts in beiden Arten der Wahrnehmung. In ihrer Besonderheit drückt aber die Empfindung immer zugleich ein Leiden und ein Thun aus (II, 4.), so jedoch, daß Leiden und Thun ganz anders in der innern, als in der äußern Wahrnehmung gefaßt werden. In der innern Wahrnehmung wird das Leiden in dem Nicht-Ich und das Thun in dem Ich gesetzt, dagegen in der äußern Wahrnehmung das Leiden in dem Ich und das Thun in dem Nicht-Ich (II, 8.). In dem Inhalte der äußern Wahrnehmung wird also das als Leiden gesetzt, was in dem Inhalte der innern Wahrnehmung als Thun gilt und in jenem das als Thun, was in diesem als Leiden. Daher muß auch der Inhalt der äußern

Wahrnehmung gerade das Gegentheil von dem ausdrücken, was der Inhalt der innern Wahrnehmung ausdrückt und umgekehrt.

8. Es wird demnach auch eine und dieselbe Empfindung, je nachdem sie auf das Aeußere oder auf das Innere bezogen wird, in die Wahrnehmung einen ganz verschiedenen Inhalt bringen. In der äußern Wahrnehmung wird ein Thun des Aeußern als das bejahte Sein, welches wahrgenommen wird, ausgedrückt; dieses Thun aber erscheint im Raume, also als gleichgültig gegen die Veränderung; als solches nennen wir es einen Zustand. In der innern Wahrnehmung wird ein Thun des Innern als das bejahte Sein, welches wahrgenommen wird, ausgedrückt; dieses Thun erscheint aber in der Zeit und also als sich dem Uebergehn in ein Anderes zuneigend, als solches nennen wir es eine Thätigkeit.

Anmerkung. Eine und dieselbe Empfindung z. B. der Farbe giebt uns zwei ganz verschiedene Vorstellungen, nemlich in der äußern Wahrnehmung die Vorstellung des Farbigen, welche einen Zustand ausdrückt, und in der innern Wahrnehmung die Vorstellung des Sehens der Farbe, welche eine Thätigkeit ausdrückt.

9. Da alle Wahrnehmungen aus dem Zusammentreffen des Reizes und der Aufmerksamkeit hervorgehn, Reiz und Aufmerksamkeit aber eines Mehr oder Minder, d. h. einer Steigerung fähig sind, so müssen sich die Wahrnehmungen auch nach einer geringern oder größern Lebhaftigkeit unterscheiden oder sie müssen un-

untereinander Gradunterschiede zulassen, die in einander übergehn und keine strenge Sonderung verstatten.

10. Dagegen findet zwischen dem Inhalte der äußern und dem der innern Wahrnehmung eine strenge Sonderung, die durch keinen Uebergang vermittelt werden kann, statt und diese giebt uns zwischen beiden einen Unterschied der Art (specifischen Unterschied). Soweit können wir von unserm Standpunkte aus den Inhalt der Wahrnehmung verfolgen; da aber die Besonderheit der Wahrnehmung von der Beschränkung, in welcher sich die Vernunft findet, abhängt und die Beschränkung der Vernunft nicht wesentlich ist, so läßt sich auch nichts weiter aus dem Wesen der Vernunft über den Inhalt der Wahrnehmung hier ableiten.

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegenstande der äußern und dem der innern Wahrnehmung.

1. Die äußere und die innere Wahrnehmung sind sowohl ihrer Form, als ihrem Inhalte nach von einander gänzlich unterschieden. Dasjenige also, was als ihr Gegenstand erscheint oder als das Sein, welches in ihnen dargestellt wird, muß sich auch ganz verschieden zeigen.

2. Der Gegenstand der innern Wahrnehmung ist das Ich oder die im Denken sich entwickelnde Vernunft; er ist ein rein zeitliches Nacheinander des Denkens. Wir nennen ihn den Geist.

3. Der Gegenstand der äußern Wahrnehmung ist, das, welches das Denken erregt; er zeigt sich als ein räumliches Nebeneinander, welches in einem Zustande ist, der uns zum Denken erregt. Wir nennen ihn den Körper.

4. Es fragt sich, ob Körper und Geist ein gänzlich (absolut) verschiedenes und entgegengesetztes Sein bezeichnen, oder ob die verschiedene Erscheinung beider nur von der verschiedenen Art herrührt, in welcher sie uns, der Körper durch die äußere, der Geist durch die innere Wahrnehmung, zur Erkenntniß kommen.

5. In Beziehung auf unsere Wahrnehmung sind uns Aeußeres und Körper und eben so Inneres und Geist gleichbedeutende Ausdrücke. Die Empfindung aber, als Grundlage aller unserer Wahrnehmungen, können wir nur ableiten aus wechselseitigem Thun und Leiden des Innern und des Aeußern; es muß also ein Zusammenthun und Zusammenleiden des Körpers und des Geistes oder eine Gemeinschaft zwischen Körper und Geist möglich und uns wirklich gegeben sein.

Anmerkung. Oft nimmt man die Wörter Körper oder Leib in dem Sinne, um damit die Erscheinung eines Dinges zu bezeichnen, wogegen man denn die Wörter Geist oder Seele dazu gebraucht, das der Erscheinung zum Grunde Liegende anzudeuten. Dieser Sprachgebrauch ist aber verwirrend; ursprünglich soll der Ausdruck Körper die räumliche Erscheinung, das nach drei Dimensionen Meßbare, der Ausdruck Geist aber das Denkende als Erscheinung in der Zeit anzeigen. Das Zeitliche ist ebensowohl Erscheinung, wie das Räumliche, nicht aber das der Erscheinung zum Grunde liegende.

6. Sollten nun Körper und Geist sich durchaus, oder absolut entgegengesetzt sein, so würde die Schwierigkeit daraus entstehn, daß nicht einzusehn wäre, wie durchaus Entgegengesetzte mit einander Gemeinschaft haben könnten. Durchaus entgegengesetzt heißt unter keiner Bedingung vereinbar; unter Dingen aber, die unter keiner Bedingung vereinbar sind, läßt sich auch keine Vereinigung zu irgend einem Producte oder keine Gemeinschaft denken.

Anmerkung 1. Was nicht im Raume ist, kann nicht im Raume thun oder leiden, und was nur im Raume ist, kann auch nur im Raume thun oder leiden, würden zwei unumstößliche Sätze sein und entweder zum Materialismus oder Idealismus führen oder die Unmöglichkeit zeigen, daß eine Gemeinschaft zwischen Geist und Körper sein könne, wenn das räumliche Sein dem geistigen Sein geradezu entgegengesetzt wäre. Die Art, wie man den Gegensatz zwischen Körper und Geist zu einem absoluten zu machen suchte, ist immer sehr unlogisch gewesen. Wenn man den Körper als das Materielle, den Geist als das Immaterielle sich dachte, so gab dies nur einen verneinenden Gegensatz, der seine weitere Bestimmung noch aus den Begriffen des Immateriellen und Materiellen erwartete. Wenn man ferner den Körper als das ausgedehnte und den Geist als das denkende Ding erklärte (seit Carteſius), so ist auch dieser Gegensatz nicht richtig gefaßt, denn der Körper wird dannach nur durch einen Zustand (der Erfüllung eines Ortes) bezeichnet, der Geist aber durch eine Thätigkeit (vergl. IV, 8.); sollte dieser Gegensatz nun richtig sein, so müßte man sagen, der Körper hätte gar keine Thätigkeiten, sondern nur Zustände (wozu auch wirklich die Occasionalisten ka-

men) und der Geist habe gar keine Zustände, sondern nur Thätigkeiten, er wirke also auch nicht von einem Orte aus, den er seiner Thätigkeit nach einnehme. Man würde hiermit wieder zu der alten Behauptung zurückgekehrt sein, der Körper oder das bloß Materielle sei das bloß Leidende und der Geist oder das Immaterielle, sei das bloß Thätige, wobei man sich denn mit den Vorstellungen eines bloß Leidenden (eines gänzlich beschränkten Nichts) und eines bloß Thätigen (eines unbeschränkten Unendlichen) zu befreunden hätte.

Anmerkung 2. Es hat zwar mehrere Hypothesen gegeben, welche die Gemeinschaft zwischen Körper und Geist bei der Voraussetzung des absoluten Gegensatzes zwischen ihnen zu erklären suchten, die aber alle an der Unauflösbarkeit der Aufgabe scheiterten. Das System des physischen Einflusses (nach Carteſius) erkennt zwar den absoluten Gegensatz zwischen Körper und Geist den Worten nach an, leugnet ihn aber in der That, indem es annimmt, ein leichtbeweglicher Theil des Körpers könne durch den Geist bewegt werden und ihm Bewegung mittheilen. Der gewöhnlichen Vorstellungsart nach wird dadurch der Geist zu etwas Körperlichem gemacht. Nach dem Systeme des Occasionalismus (Geulinx, Malebranche), das den Körper nur als Werkzeug Gottes zur Hervorbringung der äußern Wahrnehmungen betrachtet, ist nicht zu erklären, weder wie Gott als Geist den Körper zu seinem Werkzeuge gebrauchen, noch wie der Körper als Werkzeug, um auf den Geist zu wirken, gebraucht werden könne. Nach dem Systeme der prästabilirten Harmonie (nach Wolf, nicht nach Leibnitz) werden Körper und Geist als zwei in derselben Reihe von Zuständen und Thätigkeiten, aber unabhängig von einander sich entwickelnde Wesen betrachtet,

dadurch wird aber die Wirkung Gottes, der doch auch nur Geist sein soll, auf den Körper nicht erklärt und die wirkliche Gemeinschaft zwischen Körper und Geist wird zu einer bloß scheinbaren gemacht.

7. Allein Aeußeres und Inneres und somit Körper und Geist sind sich zwar der Betrachtungsart nach entgegengesetzt, doch folgt daraus nicht ein Gegensatz zwischen dem Sein, welches uns als Körper, und dem Sein, welches uns als Geist erscheint. Es ist wohl möglich, daß dasjenige, welches als ein Anderes oder Aeußeres, Körperliches erscheint, dem Andern selbst auch erscheint und diesem kann es nur als ein Innerliches und mithin Geistiges erscheinen, weil kein Ding sich selbst äußerlich sein kann, und ebenso ist es möglich, daß unser geistiges Ich auch dem Andern erscheint und diesem kann es nur als ein Anderes oder Aeußeres, also als ein Körper erscheinen.

8. So ist es nicht bloß möglich, sondern so muß es sein, wenn wir das Andere oder Aeußere als ein Denkendes betrachten dürfen. Unter der Bedingung, daß es zwei denkende Wesen gebe, muß das eine, A, das andere, B, als ein Anderes (I, 2.), also äußerlich (III, 3.), also als einen Körper (III, 9.; V, 3.) denken, sich selbst aber innerlich (III, 2.) oder als Geist; B aber muß umgekehrt A als Körper und sich selbst als Geist erkennen. Das Aeußere, welches gedacht wird, kann auch wohl ein Inneres sein, welches denkt, ja es kann nicht bloß ein äußeres Gedachtes sein, sondern es muß auch ein inneres Denkendes sein. Denn wäre etwas bloß Gedachtes, so wäre dies an sich gar nichts, son-

dern es würde erst dadurch, daß es gedacht würde und das Denken, welches das Gedachte darstellt, wäre ein reiner Schein und von allem Wissen leer (I, 1.). Das Ding, welches für ein Anderes etwas ist, ist auch für sich etwas und wenn es für sich etwas sein soll, so muß es ein Inneres haben, welches sich nicht im Raume ihm darstellen kann, sondern als ein denkendes Ich oder als ein inneres, geistiges Sein erscheinen, also mit Selbstbewußtsein oder wenigstens mit Selbstgefühl begabt sein muß.

Anmerkung. Wir können höhere und niedere Stufen des Selbstbewußtseins annehmen und die niedern Stufen können wir mit dem unbestimmten Ausdruck Selbstgefühl bezeichnen. Das Für-sich-sein eines jeden Dinges setzt ein Selbst dieses Dinges voraus; ein äußeres Sein für uns können wir uns nicht denken ohne ein inneres Sein dieses Dinges an sich. Das Innere der Körper sich als eine blinde Naturkraft oder gar als eine mechanische Zusammensetzung vorstellen, heißt ihnen alles wahre Sein rauben und ihnen nur eine Bedeutung für etwas Anderes geben. Wenn aber alle körperliche Dinge nur für unsern Geist Bedeutung haben sollen, so hat nichts außer unserm Geiste für sich Bedeutung und alles außer unserm Geiste geht in einen leeren Schein auf. Es ist dem Menschen ganz natürlich, alles nach der Aehnlichkeit mit sich zu beurtheilen*), bald das Erkannte als höherer, bald es als niederer Natur, als sich selbst ansehend. Dies ist auch nothwendig, da er kein anderes Inneres auffassen kann, als das seinige, und es ist eine ganz richtige Betrachtungsart, da das Innere eines jeden endlichen Wesens sich wahrnehmend

*) Leibnitz nouv. essais p. 439 et 459.

auf eine ähnliche Art gestalten muß, wie das Innere des wahrnehmenden Menschen. Auf der Stufe der allgemeinen Bildung, auf welcher unser Zeitalter steht, giebt es aber viele Vorstellungsarten, die von der aufgestellten Lehre, daß Körper und Geist in der Sphäre des Endlichen immer verbunden seien, zurückstoßen möchten. Man stellt sich endliche Geister vor, die keinen Körper haben, aber niemand kann auch nur in der Phantasie den Ursprung oder gar die Beglaubigung dieser Vorstellung nachweisen. Dagegen denkt man sich auch Körper, die keinem Geiste verbunden sind, und glaubt die augenscheinliche Erfahrung davon gemacht zu haben. Wenn wir aber einen menschlichen Körper sehen, so glauben wir, in ihm lebe ein Geist und alle seine Aeußerungen seien Aeußerungen eines Geistes; etwas Aehnliches erkennt man auch wohl bei den Körpern der Thiere an. Warum kann dies nun nicht ebenso bei allen andern Körpern sein? Man gestehe sich nur, daß man hier nicht nach Wissenschaft, sondern nur nach einer dunkeln Meinung verfährt. Aber Pflanzen und nun gar Steine stehn doch unserm innern Leben so fern, daß sie gar nicht mit demselben verglichen werden können; in ihnen ist nichts Lebendiges, nichts Inneres. Gut, wir wollen darüber nicht streiten; aber ist es so, so sind sie auch nicht für sich; sie mögen in einem Andern ihr inneres Leben haben, als Wirkung desselben anzusehn sein und dann haben sie nur in sofern Realität, als sie an seiner innern Einheit Theil haben, z. B. an der innern Einheit unsers Erdkörpers. Es ist nicht das Geschäft der Logik, zu erörtern, wo in der körperlichen Natur Einheiten anzunehmen sind oder nicht, wo also ein geistiges Für-sich-sein sich äußerlich offenbart oder erscheint; dies gehört vielmehr der Physik an. Aber die Logik hat zu behaupten, daß nur da eine wahrhafte,

nicht scheinbare Einheit sei, wo ein Für-sich-sein, also auch eine innere geistige Erscheinung sich finde. Dies zeigt die wesentliche Verbindung des Geistigen und Körperlichen nach und kann daher weder der Ethik, die sich bloß mit dem Geistigen, noch der Physik, die sich bloß mit dem Körperlichen beschäftigt, zufallen.

9. Das endliche geistige Ding ist nicht nur für sich begrenzt, sondern begrenzt auch anderes; es übt also auf dieses eine Thätigkeit aus und erscheint ihm in dieser Thätigkeit als ein ihm äußerlicher Zustand, d. h. es erscheint ihm als ein Körper. So wie A für sich ein Geist ist, so ist es für B ein Körper.

Anmerkung. Da hiernach jedes endliche Ding sowohl äußerlich als Körper, als auch innerlich als Geist betrachtet werden kann, so ist diese Lehre auf gleiche Weise dem Materialismus, wie dem Idealismus entgegengesetzt. Der Materialismus oder die Behauptung, es sei alles körperlich, sieht alle Dinge nur von ihrer äußerlichen Seite; er möchte die innere Wahrnehmung auf die äußere zurückbringen. Der Idealismus dagegen, oder die Behauptung, es sei alles geistig, sieht alle Dinge nur von ihrer innern Seite und möchte die äußere Wahrnehmung auf die innere zurückführen. Beide Behauptungen sind in dem, was sie bejahen, richtig, aber in dem, was sie verneinen, unrichtig.

10. Da jedes endliche Ding theils als Körper, theils als Geist betrachtet werden kann (V, 8. u. 9.), so ist auch in jedem endlichen Dinge eine Einheit des Geistes und des Körpers gesetzt. Den Körper, welcher mit einem Geiste zur Einheit verbunden ist, nennen wir den Leib, und den Geist, der mit einem Körper

zur Einheit verbunden ist, nennen wir die Seele. Jedes endliche Ding ist also eine Vereinigung des Leibes und der Seele.

11. Zwischen dem Gegenstande der äußern und dem der innern Wahrnehmung ist ein solcher Gegensatz, der ungeachtet ihres Zusammengehörens doch nie in unserm endlichen Denken aufgehoben werden kann, weil dem endlichen Denken der Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich oder zwischen Innerm und Aeußerm ursprünglich und nothwendig ist (Allgem. S. II, 5. u. 6.). Das, was ich mein Ich nenne, kann für mich nie ein Anderes oder Aeußeres sein und das Aeußere kann auch nie mein Ich sein; es ist also auf gleiche Weise unmöglich, daß ich meine Seele als Leib und daß ich einen Leib als Seele denke.

Anmerkung. Man könnte hiergegen erinnern, unser Ich erscheine äußerlich in unserm Leibe und da wir unsern Leib doch äußerlich wahrnehmen könnten, so könnten wir auch unser Ich äußerlich und unsere Seele zugleich als Leib wahrnehmen. Allein daß unser Ich äußerlich in unserm Leibe erscheine, ist nicht richtig gesetzt, denn in unserm Leibe erscheinen äußerlich noch viele andere Kräfte, als die Kräfte unseres Ich, weil die Erscheinungen unseres Leibes doch gar nicht allein von unserer Thätigkeit abhängen, wie z. B. die Schwere unseres Körpers. Aber auch diejenigen Erscheinungen in unserm Leibe, welche als abhängig von unserer Thätigkeit gedacht werden, z. B. die willkürliche Bewegung, sind doch nicht unmittelbar und allein von ihr abhängig, denn wenn das Ich, d. h. das seiner sich Bewußte sie allein hervorbrächte, so würden sie auch auf bewußte Weise von ihm geschehn; so aber wissen

wir nur den Ursprung dieser Erscheinungen, nicht aber die Art, wie sie geschehn. Dies beweist uns also, daß dasjenige, was wir unsern Leib nennen, nicht die äußere Erscheinung unseres Ich ist, sondern nur etwas, in welchem das äußere Thun unseres Ich ist, oder ein Werkzeug zur Aufnahme der äußern Einwirkung auf uns oder zur Fortpflanzung unserer Einwirkung auf andere Dinge. Dies bezeugt auch die Thatsache, daß die Substanzen, aus denen unser Leib zusammengesetzt ist, sich von dem Leibe trennen und andere hinzutreten können, da doch in der äußern Erscheinung des Ich immer dieselbe Substanz erscheinen muß.

Sechstes Kapitel.

Von den Formen des Verstandes.

1. Verstandesthätigkeit ist schon in einer jeden Wahrnehmung, aber sie kann in ihr noch unbestimmt gesetzt sein (I, 10. u. 12. nebst Anm.). Das Fortschreiten zum Wissen verlangt aber, daß die Unbestimmtheit, als ein Mangel im Denken, mehr und mehr aufgehoben werde und es dadurch zur Bestimmtheit komme. Damit wird denn auch die Verstandesthätigkeit im Denken bestimmt gesetzt werden.

2. Das Fortschreiten im Denken ist ein Zusammensetzen der Einheit und der als Vielheit gedachten Mannigfaltigkeit (Allgem. S. II, 9.) Die Besonderheit, welche in der Mannigfaltigkeit liegt, wird von der Wahrnehmung aus erkannt; das Setzen der Einheit kommt aber der Wahrnehmung nicht zu, denn in ihr ist keine Sonderung, sondern ein stetiges Uebergehn

von

von der einen zu der andern Empfindung (III, 6.). Daher wird auch die Vielheit als Vielheit nicht von der Wahrnehmung aus erkannt; sie muß demnach von dem Verstande aufgefaßt werden, indem er die Einheit in die Mannigfaltigkeit setzt. Hieraus folgt, daß die Verstandesthätigkeit sich im Setzen der Einheit zeigt und in jedem Gedanken enthalten sein muß; denn der Gedanke ist nur durch seine Einheit ein gesonderter Gedanke.

Anmerkung. Wenn man den Verstand als das Vermögen, mehrere Vorstellungen in ein Bewußtsein zu verbinden, erklärt, so ist diese Erklärung nur in sofern unbestimmt, in wiefern man nicht weiß, ob der Ausdruck Bewußtsein die Gesammtheit unserer Denkacte oder den einzelnen Denkact bedeuten soll; den Ausdruck in der letztern Bedeutung genommen, ist aber die Erklärung richtig; denn der Verstand faßt in jedem einzelnen Denkact mehrere Vorstellungen zusammen.

3. Die Form der Verstandesthätigkeit ist also überhaupt das Verbinden der Mannigfaltigkeit im Inhalte des Denkens zur Einheit des Gedankens. Es kann sich diese Form aber auf verschiedene Weise zeigen, wenn es möglich sein sollte, die Einheit des Gedankens auf verschiedene Weise zu setzen.

4. Dies ist nun wirklich der Fall. Wir müssen zwei solcher Formen der Verstandesthätigkeit unterscheiden, weil der Verstand die allgemein gültige Thätigkeit der Vernunft in ihrer Beschränkung sein soll (I, 9.). Die allgemeingültige Thätigkeit ist entgegengesetzt dem, was nur für einen vorübergehenden Moment gilt und

sie muß daher das Bleibende darstellen (I, 10.). Die sich gleichbleibende Vernunft setzt nothwendig auch schon im Denken etwas Bleibendes, denn wenn nicht etwas Bleibendes gesetzt würde, so würde das, von dem wir etwas aussagen, schon indem wir es aussagen, nicht mehr sein und wir würden von nichts etwas aussagen oder denken können, was seinem Sein entspräche. Zuerst muß daher eine Form des Verstandes angenommen werden, welche uns eine unveränderliche oder bleibende Einheit darstellt. Diese Form nennen wir den Begriff.

5. Dann müssen wir aber auch etwas Veränderliches oder Vorübergehendes ausdrücken können in der Verstandesthätigkeit, weil sie auch die Beschränkung der Vernunft in sich aufzunehmen hat, die Beschränkung aber nur darin besteht, daß die Vernunft von einem Andern zum Denken erregt wird und das Erregtwerden ihr etwas Zufälliges und Vorübergehendes ist (I, 7. nebst Anm.). Die nothwendige Form des Verstandes, in welcher wir das Vorübergehende ausdrücken, nennen wir das Urtheil.

6. Diese beide Verstandesformen, der Begriff und das Urtheil, gehen uns also hervor aus der Art, wie sich die Vernunft im Allgemeinen zeigen muß, sobald sie im Denken, d. h. in der Fortbewegung zum Wissen erscheint. Da durch sie sowohl ihr ewiges bleibendes Wesen, als auch ihr unwesentliches Beschränktsein ausgedrückt wird, es aber außer diesen beiden Momenten nichts Allgemeines in ihr zu unterscheiden giebt, so kann es außer jenen zwei Formen des Verstandes keine dritte geben.

Anmerkung. Die Logiker geben uns durchgängig noch eine dritte Form der Verstandesthätigkeit an, nemlich den Schluß. Diese Dreiheit der Verstandesformen ist von ihnen nur empirisch gefunden worden, wiewohl man auch nachher versucht hat, sie aus Vernunftgesetzen abzuleiten. Die Logiker, welche am einfachsten und schlichtesten waren, dachten ungefähr so: der Begriff ist eine Verbindung von Vorstellungen, das Urtheil eine Verbindung von Begriffen und der Schluß eine Verbindung von Urtheilen. Darnach würde man aber fragen müssen, warum nicht jenen drei Verstandesformen die Vorstellung als die vierte und der Kettenschluß (die Verbindung von Schlüssen) als die fünfte hinzugefügt werde, ja warum nicht so die Reihe der Verstandesformen nach der Zahl der Verbindungen immer weiter in das Unendliche fortgesetzt werde. Etwas sehr Seltsames ist es, wenn mehrere Kantianer die Vollständigkeit ihrer Tafel der Verstandesformen aus der Vollständigkeit ihrer Kategorie der Modalität ableiteten, und die Vollständigkeit dieser wieder aus der logischen Eintheilung der Urtheile bewiesen. Hier bezog man sich in der Metaphysik auf die Logik, dort in der Logik auf die Metaphysik. Doch lag dabei der richtige Gedanke zum Grunde, daß die Vollständigkeit der Tafel der Verstandesformen nachgewiesen und diese selbst nicht nach dem Umfange, sondern nach der Art der Verbindung unterschieden werden müßten. Nach den Kantianern soll der Begriff die Möglichkeit, das Urtheil die Wirklichkeit und der Schluß die Nothwendigkeit der Verbindung aussagen. Von den beiden letztern mag dies gelten, wiewohl es von den Logikern keineswegs hinlänglich nachgewiesen worden ist; aber die Verbindung im Begriff hat man damit nicht richtig bezeichnet; man verwechselte vielmehr dabei die Möglichkeit des Daseins mit

der Möglichkeit der Verbindung. Wenn auch der Begriff nur eine Möglichkeit des Daseins ausdrückt, so sagt er doch eine nothwendige Verbindung der Merkmale in seiner Einheit aus. Doch die Verwirrung in dieser Eintheilung der Verstandesformen liegt noch tiefer. Der Anerkennung des richtigen Verhältnisses zwischen Urtheil und Begriff ist es schädlich gewesen, daß man gewöhnlich nur empirisch das Denken betrachtet hat, wie es sich in der Sprache ausdrückt. Ein jeder Ausdruck des Denkens in der Sprache giebt einen Satz. Im Satze giebt es nach der Lehre der Grammatik Subject und Prädicat. Was war nun natürlicher, als daß man das grammatische Subject und das grammatische Prädicat mit dem, was man in der Logik so nennt, verwechselte und einen jeden Satz ohne Unterschied für ein Urtheil ausgab! So lange man aber Sätze, wie folgende: Ein Triangel ist eine Figur, welche drei Seiten hat und der Körper ist ausgedehnt, für Ausdrücke von Urtheilen hält, so lange kann der richtige Unterschied zwischen Begriff und Urtheil nicht gefunden werden. Was kann man folgenden Schlüssen entgegensetzen? Eine jede Erklärung, so sagen die Logiker, drückt einen Begriff aus, die Erklärung ist ein Satz, folglich drückt ein Satz einen Begriff aus. Nun ist aber jeder Satz, wie man es gewöhnlich nahm, der Ausdruck eines Urtheils, folglich ist auch der Ausdruck eines Begriffs der Ausdruck eines Urtheils. Wenn nun aber endlich die Ausdrücke zweier Gedanken einander gleich sind, so sind auch die dadurch ausgedrückten Gedanken einander gleich, folglich ist auch ein Begriff ein Urtheil. Ich weiß wohl, daß man sich durch sophistische Unterscheidungen wird zu helfen suchen, um nur die alte Verwirrung nicht aufzugeben. Es muß als ein wichtiger Fortschritt für die Logik angesehn werden, daß Kant den

Unterschied zwischen identischen, analytischen und synthetischen Sätzen hervorhob; er hätte sie aber nicht alle ohne Unterschied Urtheile nennen sollen, denn dadurch ging die ganze Bedeutung des Begriffes verloren. Die identischen Sätze drücken nur einen Begriff aus, die analytischen nur einen Theil des Begriffes und die synthetischen Sätze sind der Ausdruck in der Sprache für das, was im Denken das Urtheil ist. Was nun ferner den Schluß betrifft, so kann allerdings nicht geleugnet werden, daß er eine Form des Verstandes sei und zwar eine Form, die von der Form des Begriffes und des Urtheils verschieden ist; aber er ist nicht eine einfache Verstandesform, von welcher hier allein die Rede sein kann, sondern eine zusammengesetzte. Der Begriff giebt einen Gedanken, das Urtheil giebt einen Gedanken, der Schluß aber giebt drei Gedanken, welche untereinander in Verbindung stehn; er ist daher eine zusammengesetzte Form des wissenschaftlichen Verfahrens, welche erst später bei der Betrachtung der Verbindung zwischen einzelnen Denkacten in Erwägung gezogen werden kann.

7. Es tritt uns aber hier die Schwierigkeit entgegen, zu erklären, wie verschiedene Momente des Denkens in einen Gedanken vereint werden können. Zwar von Seiten des Verstandes kann dies keine Schwierigkeit erregen, denn da dieser uns das Allgemeine in der Thätigkeit der Vernunft bedeutet, so stellt dasjenige, was von ihm producirt wird, auch die Beziehung des Denkens auf das eine Ziel alles Denkens oder auf die vollendete Wissenschaft dar, welche doch nur mit der Vollendung des Unterscheidens (Allgem. S. II, 10.), also mit einer Vielheit von Momenten, welche sie in ihrer Einheit umfaßt, gedacht werden kann. So wie

also in diesem letzten Ziele alles Denkens eine Vielheit von Denkacten vereinigt werden muß, so muß auch von Seiten der Verstandesthätigkeit eine Vielheit von Denkacten in einen Gedanken verbunden werden können.

8. Aber anders ist es in Beziehung auf die Wahrnehmungsthätigkeit. Denn da diese die besondere Erregung der Vernunft darzustellen hat, die Erregung aber in das Unendliche verschieden und in keinem Momente dieselbe, sondern immer in einem Uebergehn aus dem Einen in das Andere begriffen ist (I, 11.), so läßt es sich durchaus nicht erklären, wie auch nur zwei Momente des Denkens, soweit sie von der Wahrnehmungsthätigkeit ausgehn, mit einander in einen Gedanken vereinigt werden können. Jede Zeit, in welcher die Wahrnehmung ist, zerlegt sich in mehrere, der Empfindung nach verschiedene Momente, von welchen daher der eine unmöglich den andern darstellen oder mit in sich vereinen kann. Die erregte Thätigkeit der Vernunft in dem Zeitmoment a kann nicht die im Zeitmoment b sein und daher kann auch das Denken im Zeitmoment a von Seiten der Wahrnehmung nicht zugleich das Denken im Zeitmoment b von Seiten der Wahrnehmung darstellen.

9. Und doch muß dies gewissermaaßen geschehen, wenn es auch nur zur Wahrnehmung kommen soll. Denn schon diese kann nur dadurch vollzogen werden, daß wir den gleichmäßigen Verlauf der Empfindungen im Gedanken unterbrechen, indem wir ihn fixiren und einen Theil desselben zu einem Gedanken zusammenfassen. Hierbei werden mehrere Empfindungen, die in

verschiedenen auf einander folgenden Zeitmomenten, a, b, c . . ., auch verschieden verlaufen, in einen Gedanken zusammengefaßt. Noch mehr muß dies aber der Fall sein, wenn wir die Einheit des vernünftigen Lebens im Ich begreifen sollen, denn dazu gehört, daß der frühere bewußte Zustand im Bewußtsein festgehalten werden könne oder Gedächtniß und daß er im Bewußtsein wirklich wiederholt werde oder Erinnerung und da dies auch von der Seite der erregten Vernunftthätigkeit gilt, so muß also eine spätere Erregung der Vernunft vorkommen, welche uns die frühere Erregung darstelle oder mit in sich vereinige. Ja es soll auch eine Gemeinschaft des Bewußtseins zwischen mehreren vernünftigen Wesen stattfinden durch Mittheilung der besondern Zustände, welche in den Einzelnen sind, vermittelt durch Sprache und andere Zeichen, und es wird also verlangt, daß die Erregung der Vernunft, welche in dem Einen ist, auch in dem Andern dargestellt oder mit dem Denken des Andern vereinigt werden könne.

10. Wir haben also hier die Aufgabe vor uns, zu erklären, wie verschiedene erregte Thätigkeiten der Vernunft zu verschiedenen Zeiten, ja auch in verschiedenen Ichen mit einander vereinigt oder in ein Denken gebracht werden können. Die durchgängige Besonderheit der Empfindungen läßt es nicht zu, daß die eine ganz der andern gleich sei oder sie so darstelle, wie sie war, es muß daher nothwendig schon in der Wahrnehmung, noch mehr aber in der Erinnerung und in der Mittheilung, so weit sie auf die Empfindung sich beziehn, etwas von der durchgängigen Besonderheit der

Empfindung fallen gelassen und bei der Vereinigung mehrerer Empfindungen zu einem Gedanken nur das Gleiche in ihnen beibehalten werden. Dieses Verfahren nennen wir das Abstrahiren. Das Product, welches daraus hervorgeht, stellt zwar immer vorübergehende Empfindungen dar, da aber die wechselnde Besonderheit in ihm ausgeschieden ist, so nimmt es den Schein an, als gäbe es etwas Bleibendes zu erkennen und erscheint also unter der Form des Begriffs; man nennt es den abstracten Begriff.

Anmerkung. Von einer jeden Wahrnehmung läßt es sich denken, daß sie noch genauer hätte sein, d. h. daß sie noch mehr in der Empfindung hätte unterscheiden können; indem wir also mehrere unterscheidbare Empfindungen in eine Wahrnehmung zusammendrängen, müssen wir unwillkürlich von der Verschiedenheit jener absehn und sie als gleich behandeln; die Wahrnehmung faßt also immer die Empfindungen nur abstract auf. In der Erinnerung tritt uns gewöhnlich dasjenige, was wir früher wahrgenommen hatten, schwächer hervor; das Gedankenbild, welches wir dabei vor unserer Einbildung schwebend haben, giebt uns zwar eine ähnliche, aber nicht die gleiche Empfindung, welche bei der ursprünglichen Wahrnehmung war, beide aber, die Erinnerung und das, woran wir uns erinnern, treten unter denselben abstracten Begriff. So ist es auch unmöglich, daß ich mit einem Andern ganz gleich empfinde, demohngeachtet, wenn ich jemand meine Wahrnehmungen mittheile, erwecke ich in ihm ähnliche Empfindungen und das, was er dadurch wahrnimmt und was ich wahrgenommen habe, wird unter denselben abstracten Begriff gefaßt und mit demselben Worte bezeichnet. Wenn es hieraus

folgt, daß alle Wahrnehmungen, Erinnerungen und Mittheilungen etwas Abstractes in sich haben, so darf dies doch nicht so verstanden werden, als wenn damit gesagt würde, daß in ihnen nur abstracte Vorstellungen vorkämen. Vielmehr dasjenige, was sich in ihnen auf die Verstandesthätigkeit bezieht, kann in ihnen vollkommen und ohne alle Abstraction gesetzt werden.

11. Der abstracte Begriff vereinigt mehrere erregte Thätigkeiten des Denkens in einem Denkact, jedoch nicht so, daß sie vollkommen darin vorgestellt und abgebildet werden, sondern nur so, daß dasjenige, auf welches wir unsere Aufmerksamkeit richten, zum Denken komme, andere Besonderheiten aber, welche in der Erregung der Vernunft liegen, dabei verloren gehn. Nun darf dieser Verlust uns doch aber nicht gleichgültig sein, denn sobald wir die Dinge nach der Art, wie sie uns erregen, und unser Ich nach der Art, wie es erregt wird, uns vorstellen wollen, d. h. sobald wir auf die Empfindung im Denken Rücksicht nehmen, so werden wir die Dinge und unser Ich uns um so vollkommner vorstellen, je genauer wir die Erregung oder die Empfindung auffassen. Es muß daher die Nothwendigkeit der Abstraction, welche sich uns ergeben hat, als eine Beschränkung unserer Vernunft angesehn werden, welche in ihrer zeitlichen Entwicklung, d. h. darin liegt, daß eine Thätigkeit der erregten Vernunft nicht der andern gleich sein kann.

Anmerkung. Es folgt hieraus, daß wir in unsern sinnlichen oder von der Empfindung stammenden-Vorstellungen die Abstraction soviel als möglich zu vermeiden haben, aber auch, daß wir sie nie ganz vermeiden können.

weil sie schon in der Wahrnehmung mehr oder weniger ist. Es würde aber hieraus nicht mit Recht gefolgert werden, daß man die abstracten Begriffe nicht auszubilden habe, vielmehr, eben weil sie uns nothwendig sind, muß man sie so genau als möglich ausbilden.

12. Eine andere Art der Einigung mehrerer Denkacte muß aber neben jener abstracten stattfinden, indem die Verstandesthätigkeit dasjenige auffaßt, was nicht eine Erregung darstellt, sondern vielmehr das, was erregt wird, oder das, was erregt. Das, was erregt wird, ist die denkende Vernunft oder das Ich, das, was erregt, gehört zu dem Nicht-Ich (Allg. S. II, 5.), beide sind aber mehrerer Zustände und Thätigkeiten fähig, in welchen sie theils erregt werden, theils erregen; es müssen also auch mehrere Vorstellungen in ihre Einheit aufgenommen und in ihren Gedanken gedacht werden können. Den Act des Verstandes, in welchem solche Einheiten gedacht werden, nennt man die Concretion und den Gedanken, der daraus entsteht, einen concreten Begriff. Da solche Einheiten, aus welchen mehrere Zustände oder Thätigkeiten sich entwickeln können, lebendige Einheiten heißen, so kann man auch die concreten Begriffe lebendige Begriffe nennen.

13. Die Concretion ist nicht, sowie die Abstraction, nur wegen einer Beschränkung der Vernunft nothwendig, sondern sie ist ein Anerkennen dessen, was der Erregung zum Grunde liegt und mithin eine Erhebung über die Erregung, welche der Vernunft nur zufällig ist. Wenn wir daher alle lebendigen Begriffe rein für sich und ohne alle Beziehung auf ihre zufällige Erre-

gung auffassen könnten, würden wir den Grund und mithin die Erklärung aller Erregung haben, so daß wir das Wahre, was ihr zum Grunde liegt, erkannt hätten, wie es ist. Hierauf geht aber unser ganzes Streben in der Entwickelung unseres Wissens aus und wir haben mithin nach der Erzeugung concreter Begriffe zu streben. Ferner ist aber auch in den concreten Begriffen nicht, wie in den abstracten, bloß der Schein, daß sie etwas Bleibendes darstellen, sondern sie stellen es wirklich dar, weil sie das den Veränderungen zum Grunde Liegende umfassen; mithin sind sie auch allein die wahren Begriffe oder entsprechen dem, was in der Form des Begriffs dargestellt werden soll.

Anmerkung. Wir werden künftig die concreten oder lebendigen Begriffe auch nur schlechthin Begriffe nennen.

14. In jedem Urtheile muß wenigstens ein lebendiger Begriff vorkommen, indem das Vorübergehende nur an dem Beharrenden gedacht werden kann, selbst wenn dieses noch nicht bestimmt gesetzt werden könnte (VI, 4.). Im angenommenen Falle wird der lebendige Begriff im Urtheil nur unbestimmt vorausgesetzt; je bestimmter aber das Beharrende oder der lebendige Begriff im Urtheile gesetzt wird, um so bestimmter und vollkommner wird auch das Urtheil sein. Das Urtheil kann sich daher nur zugleich mit dem Begriffe zur Vollkommenheit ausbilden.

15. Das Beharrende, welches im lebendigen Begriffe ausgedrückt wird, ist dasjenige, an welchem das Veränderliche ist. Sollte nun dieses an jenem in einem Denken nicht ausgedrückt werden, so muß es doch im-

mer noch an ihm unbestimmt hinzugedacht werden können (I, 13. nebst Anm.). In dem Gebiete des elementarischen Denkens kann kein Begriff vorkommen, an dem nicht ein Veränderliches gedacht werden könnte, weil in ihm die Möglichkeit, daß von ihm etwas wahrgenommen werde, nicht ausgeschlossen ist. Je bestimmter nun das Veränderliche an einem Begriffe von uns gedacht wird, um so vollkommner wird auch unser Begriff sein und hieraus folgt, daß auch der Begriff sich zugleich mit dem Urtheil ausbildet.

16. Demnach ergiebt sich, daß Urtheil und Begriff sich immer zusammen finden und daß unser Fortschreiten zum Wissen in der wechselseitigen Ausbildung der Begriffe durch die Urtheile und der Urtheile durch die Begriffe besteht. Dies ist ein nothwendiger Kreis in der Ausbildung unseres Denkens, der uns beweist, daß wir das Wissen in beiden Verstandesformen zu suchen haben, denn wenn die eine zur Ausbildung des Wissens in der andern dienen soll, so muß sie selbst auch ein Wissen enthalten.

Anmerkung. Wie Urtheil und Begriff mit einander zugleich da sind und mit einander sich ausbilden, ohne daß sich die eine vor der andern Form einer Priorität rühmen könnte, dies zeigt sich sogleich beim Erwachen unseres Bewußtseins, wo die Begriffe des Ich und des Aeußern (welches auch in einen lebendigen Begriff gefaßt sein kann) immer zugleich mit einer besondern Wahrnehmung vom Ich und vom Aeußern vorhanden sind; die letztere aber stellt immer ein veränderliches Moment dar, welches nur in einem Urtheil über das Ich oder das Aeußere aufgefaßt werden kann.

Dies zeigt die gänzliche Unhaltbarkeit der Meinung, daß die Begriffe uns zuerst gegeben sein müßten, um sie sodann in Urtheilen verknüpfen zu können.

17. Da jede Handlung des Verstandes als eine Verbindung der Mannigfaltigkeit zur Einheit gedacht werden kann (VI, 2.), so können auch die Grundsätze für den Verstandesgebrauch als Grundsätze der Verbindung angesehn werden. Solche Grundsätze drücken die nothwendige Handlungsweise unserer Vernunft aus, daher findet in ihrer richtigen Ausübung die Vernunft sich befriedigt und es entsteht daraus Ueberzeugung (I, 8.), welche das subjective Erforderniß für das Wissen ist.

18. Wenn die Verbindung richtig gesetzt ist, so muß sie nicht bloß scheinbar vollzogen sein, sondern wirklich die Mannigfaltigkeit, die unter ihr enthalten sein soll, umfassen. Es darf also nicht auf der einen Seite gesetzt (bejaht) werden, was auf der andern Seite aufgehoben (verneint) wird. Dies drückt man in dem verneinenden Grundsatze aus: keinem Gegenstande des Denkens kommt etwas zu, was ihm widerspricht (Satz des Widerspruchs, principium contradictionis). Bejahend drückt man diesen Grundsatz auch so aus: jedem Gegenstande des Denkens kommt das zu, was mit ihm übereinstimmt (Satz der Uebereinstimmung, principium identitatis).

Anmerkung. Alle wahre Verbindung beruht darauf, daß sie sich nicht widerspricht oder mit sich übereinstimmt; daher können die Sätze des Widerspruchs und der Uebereinstimmung als der Grund aller Verbindung im Denken

angesehn werden. Hieraus leitet man einen dritten Grundsatz ab: jedes Denken hat seinen zureichenden Grund (Satz des zureichenden Grundes, principium rationis sufficientis). Dieser zureichende Grund darf aber nicht als ein dem Denken Aeußeres angesehn werden, sondern liegt in der Verbindung des Denkens selbst (Allgem. S. I, 5. Anm.)

19. Wenn wir von der objectiven Seite das Denken in beiden Verstandesformen betrachten, so finden wir in jeder sowohl ein Beharrliches, als ein Werden ausgedrückt, aber in der einen werden diese Formen des Seins in einem andern Verhältnisse zu einander gesetzt, als in der andern. In dem Urtheile setzen wir das Werden, welches an einem Beharrenden ist, in dem Begriffe dagegen das Beharrende, welches im Werden ist. In dem Begriffe kann das Werden, in dem Urtheile dagegen das Beharrende unbestimmt oder bestimmt gesetzt sein (VI, 14. u. 15.).

Siebentes Kapitel.

Von den Begriffen überhaupt und von ihren Verhältnissen untereinander.

1. In dem Begriffe soll ein Bleibendes, an dem das Veränderliche ist, gedacht werden (VI, 4.). Das Veränderliche ist seiner Natur nach das Mannigfaltige oder die Vielheit, welche von dem Begriffe umfaßt wird; der Begriff aber die Einheit, welche das Mannigfaltige umfaßt. Das Mannigfaltige wird aber in dem Begriffe nur der Möglichkeit nach gesetzt, indem

der Begriff die Einheit dessen ausdrückt, welches einer Entwickelung durch mehrere Thätigkeiten und Zustände fähig ist (VI, 12. u. 15.).

2. Es ist also ein Doppeltes im Begriffe zu unterscheiden, nemlich das Mannigfaltige, welches von dem Begriffe umfaßt wird, und die Einheit, durch welche der Begriff das veränderliche Mannigfaltige bleibend umfaßt. Insofern an beiden der eine Begriff von jedem andern unterschieden werden kann, nennen wir sie seine Merkmale. Diese sind also auch von doppelter Art, theils veränderliche, theils bleibende.

3. Die Summe der veränderlichen Merkmale eines Begriffs, welche von ihm umfaßt werden, nennen wir seinen logischen Umfang (Sphäre oder Weite des Begriffs). Jeder Begriff hat einen gewissen, ihm eigenen Umfang, d. h. es wird mehreres Veränderliche an ihm gedacht, eine gewisse Menge (Mannigfaltigkeit) von Vorstellungen wird auf ihn bezogen als das, was zu ihm gehört. Soll der Begriff bestimmt sein, so muß auch sein Umfang bestimmt gesetzt werden.

4. Die Summe der bleibenden Merkmale eines Begriffs, welche seine Einheit bezeichnen, nennt man seinen logischen Inhalt. Der Begriff muß sich, wenn auch veränderliche Merkmale in seinem Umfange vorkommen, doch immer als derselbe Begriff zeigen, denn sonst würde er keine bleibende Einheit darstellen können. Soll der Begriff bestimmt sein, so muß auch sein logischer Inhalt bestimmt angegeben werden können.

5. Ein Begriff kann bald weniger vollkommen,

bald vollkommner von uns aufgefaßt werden, theils nach seinem Umfange, theils nach seinem Inhalte und darin besteht seine geringere oder größere logische Vollkommenheit. Wenn ich dasjenige, was zum Umfange eines Begriffs gehört, von dem, was zum Umfange anderer Begriffe gehört, unterscheiden kann, so sagt man, ich habe einen vollkommen klaren Begriff; im Gegentheil nennt man meinen Begriff dunkel, wenn ich dasjenige, was zu seinem Umfange gehört, von dem, was zum Umfange eines andern Begriffs gehört, nicht zu unterscheiden vermag.

Anmerkung 1. Einen vollkommen dunkeln Begriff kann es nicht geben, denn es würde in ihm die Abwesenheit aller Unterscheidung und mithin alles Denkens sein. Zwischen dem vollkommen klaren und dem vollkommen dunkeln Begriffe, den man als Grenze alles Denkens setzen kann, giebt es aber viele Zwischenstufen der geringern oder größern Klarheit oder Dunkelheit. Die äußerste Grenze in der Dunkelheit eines wirklichen Begriffs ist da, wo man nur eine Wahrnehmung auf irgend ein Bleibendes bezieht, ohne daß man zu bestimmen wüßte, welches dieses Bleibende sei oder was für andere Wahrnehmungen noch zu diesem Bleibenden gehören; z. B. das Es in dem Satze: es donnert. Hier ist jedoch kein gänzlicher Mangel aller Unterscheidung, denn es wird noch das Es als etwas Aeußeres von dem Ich unterschieden.

Anmerkung 2. Wenn wir den Umfang eines Begriffs aussprechen wollen, so geschieht dies in disjunctiven Sätzen, die gewöhnlich als Urtheile betrachtet werden, aber nur eine Analyse des Veränderlichen, das in einem Begriffe

griffe zusammengefaßt werden kann, sind; z. B. das Organische ist entweder Thier oder Pflanze.

6. Wenn der Inhalt eines Begriffs vollkommen gefaßt sein soll, so müssen wir seine bleibenden Merkmale angeben können (VII, 4.); ist dies der Fall, so nennen wir den Begriff deutlich, im entgegengesetzten Falle aber undeutlich. Wenn wir annehmen, daß es mehrere bleibende Merkmale eines Begriffs geben könne, so können sie auch theils vollständig, theils unvollständig angegeben werden und dies giebt den Unterschied zwischen vollständigen und unvollständigen Begriffen; aber erst dann ist ein Begriff von Seiten seines Inhalts als bestimmt anzusehn, wenn man mit dem vollständigen Denken der bleibenden Merkmale auch das Bewußtsein verbindet, daß sie wirklich in ihrer Vollständigkeit aufgefaßt worden sind. Die größeste Undeutlichkeit eines Begriffs findet da statt, wo gar kein bleibendes Merkmal von ihm angegeben werden kann, sondern zur Aufstellung des Begriffs nur die allgemeine Vorstellung führt, daß den veränderlichen Merkmalen doch etwas Bleibendes zum Grunde liegen müsse.

Anmerkung 1. Der Unterschied zwischen klaren und deutlichen Begriffen ist nicht ein bloßer Gradunterschied, sondern bezieht sich auf den Unterschied zwischen Inhalt und Umfang der Begriffe, und hat also seine Begründung in der Möglichkeit, daß uns der Umfang eines Begriffs bekannt sein kann, während sein Inhalt uns unbekannt ist und umgekehrt.

Anmerkung 2. Das sicherste Zeichen, daß wir einen

deutlichen und vollständigen Begriff von einem Dinge haben, ist, daß wir seine bleibenden Merkmale einzeln anzugeben vermögen, welches in der richtigen Erklärung oder Definition geschieht. Es ist auch möglich, daß man mehr Merkmale eines Begriffs in seiner Definition angiebt, als dazu nöthig sind, um seinen Inhalt vollständig zu bezeichnen; dies geschieht nemlich dann, wenn man nicht nur die bleibenden Merkmale eines Begriffs, sondern auch die Merkmale seiner Merkmale angiebt. Alsdann nennt man die Erklärung überfließend; werden in ihr aber nur die nöthigen Merkmale angegeben, so heißt sie präcis. Die Erklärung ist aber nur der Ausdruck des Begriffs in der Sprache und man thut Unrecht, wenn man das, was von dem Ausdruck gilt, ohne Unterschied auf den Begriff überträgt. So ist es mit der Unterscheidung zwischen überfließenden und präcisen Definitionen gegangen. Ein Begriff kann nie überfließend sein und folglich auch nicht präcis. Etwas anderes ist der Unterschied zwischen zu engen und zu weiten Begriffen, der sich auf den Umfang der Begriffe bezieht. Ein zu enger Begriff ist derjenige, in welchem man den Umfang seiner veränderlichen Merkmale zu sehr beschränkt hat; giebt man aber zu viele veränderliche Merkmale in einen Begriff, so nennt man ihn zu weit. Derjenige aber, welcher hierin das richtige Maaß trifft, ist ein genauer Begriff.

7. Die bleibenden und die veränderlichen Merkmale eines Begriffs, wenn sie für sich gedacht werden können, müssen selbst wieder Begriffe sein; denn auf eine andere Weise können sie nicht im Gedanken vollzogen werden, als in einem Begriffe oder in einem Urtheile; sollen sie aber für sich gedacht werden, so können sie nicht in einem Urtheile gedacht werden, denn

in einem Urtheile werden sie nur an einem Andern gedacht. Für sich müssen sie aber gedacht werden können, wenn durch sie der Begriff von jedem andern soll unterschieden werden können, weil die Möglichkeit etwas durch ein Anderes zu unterscheiden, voraussetzt, daß dies Andere für sich gedacht werden könne. Es müssen also die veränderlichen und die unveränderlichen Merkmale eines Begriffs oder sein Umfang und sein Inhalt in Begriffen gedacht werden können.

Anmerkung. Da die veränderlichen Merkmale eines Begriffs wieder als Begriffe, d. h. als etwas Bleibendes gedacht werden können, so folgt daraus, daß dasjenige, was in einer Beziehung als veränderlich erscheint, von der andern Seite wieder als bleibend betrachtet werden kann.

8. Die veränderlichen Merkmale eines Begriffs sind unter ihm enthalten, weil er sie zur Einheit verbindet. Der Begriff erscheint also als die höhere Einheit, welche mehrere Begriffe oder mehrere Einheiten unter sich umfaßt. Die Begriffe dagegen, welche seine veränderlichen Merkmale darstellen, erscheinen als die niedern Einheiten gegen jenen, weil sie von seiner Einheit umfaßt werden. Dies giebt das Verhältniß unter den Begriffen, welches man ihre Ueber- und Unter-Ordnung (Supra- und Sub-Ordination) nennt. Der eine Begriff steht über dem andern, weil dieser nur ein veränderliches Merkmal in seiner mehr umfassenden Sphäre ist; der eine Begriff steht unter dem andern, weil dieser ihn mit andern Begriffen in seinem größern Umfange umschließt.

9. Der niedere Begriff muß aber auch wieder eines

Umfang haben oder andere veränderliche Merkmale unter sich zusammenfassen (VII, 3.), aber einen geringern Umfang, als der höhere Begriff, denn als ein veränderliches Merkmal dieses Begriffs muß er andere veränderliche Merkmale neben sich haben, welche mit ihm zugleich in dem Umfange des höhern Begriffs liegen und ihn aus ihrem Umfange ausschließen. Das Verhältniß der niedern Begriffe zu ihrem höhern ist also dies, daß dieser einen weitern, jene einen engern Umfang haben.

10. Das Verhältniß der Begriffe, die zusammen zu einem höhern Begriffe gehören, zu einander, nennt man die Nebenordnung (Coordination). Die nebengeordneten Begriffe schließen einander wechselseitig aus ihrem Umfange aus und begrenzen sich mithin unter einander. Sie haben mit einander verglichen einen gleichweiten Umfang.

11. In Rücksicht auf den Inhalt oder die bleibenden Merkmale der niedern Begriffe finden wir, 1) daß sie immer und ohne alle Ausnahme unter ihrem höhern Begriffe stehn und als solche angesehn werden müssen, welche das bleibende Merkmal haben, daß sie unter diesem Begriffe stehn; 2) müssen sie auch von ihren nebengeordneten Begriffen unterschieden werden können oder es muß sich ein bleibendes Merkmal der einzelnen Begriffe angeben lassen, welches keinem der nebengeordneten Begriffe zukommt. Dieses wollen wir das charakteristische Merkmal des Begriffs nennen.

Anmerkung. Die richtige Erklärung oder der Ausdruck, welchen ein niederer Begriff in der Sprache ge-

winnt, hat daher immer diese beide Punkte zu berücksichtigen, die Angabe theils des höhern Begriffs, theils des charakteristischen Merkmals. Das charakteristische Merkmal kommt nur dem einen Begriffe in der Sphäre des höhern Begriffs zu und setzt die Einheit jenes Begriffs fest, wenn daher auch in der Sprache für das charakteristische Merkmal mehrere Ausdrücke verlangt werden sollten, so müssen sie doch eine Einheit darstellen und im logischen Sinne als Einheit gefaßt werden. Doch bildet das charakteristische Merkmal mit dem höhern Begriffe verbunden die Einheit des niedern Begriffs und ist daher nicht für sich als ein besonderer lebendiger Begriff zu fassen, sondern für sich nur ein abstracter Begriff.

12. In dem niedern Begriff ist der höhere Begriff demnach als bleibendes Merkmal gesetzt oder er hilft den Inhalt des niedern Begriffs bilden. Wenn aber der höhere Begriff einen Inhalt haben soll, so muß auch wieder der Inhalt des höhern Begriffs in dem niedern Begriffe als bleibendes Merkmal gesetzt sein. Je niedriger also ein Begriff ist, d. h. je mehr Begriffe er über sich hat, um desto größer muß auch sein Inhalt sein und da der Umfang eines Begriffs um so enger ist, je niedriger der Begriff ist (VII, 9.), so folgt daraus, daß je größer der Inhalt eines Begriffs, um so enger auch sein Umfang und je kleiner sein Inhalt, um so weiter auch sein Umfang ist.

13. In der Ueber- und Unter-Ordnung der Begriffe ist ein unbestimmtes Auf- und Nieder-Steigen gesetzt. Darauf beruht die Abstufung der Begriffe, welche man mit der Benennung von individuellen, Art- und Gattungs-Begriffen bezeichnet. Den

individuellen Begriff kann man nicht wohl anders als dadurch bestimmen, daß man sagt, er bezeichne Wesen, die auf derselben Stufe der Begriffsleiter mit unserm Ich stehn; die Art-Begriffe sind solche, welche auf die individuellen Begriffe nach oben zu folgen und die Gattungsbegriffe stehen noch eine Stufe höher als die Artbegriffe. Das Auf- und Absteigen der Begriffe geht so lange nach oben und nach unten zu fort, bis es begrenzt wird nach oben zu durch einen obersten Gattungsbegriff und nach unten zu durch einen niedrigsten oder schlechthin individuellen Begriff.

Anmerkung. Das charakteristische Merkmal (VII, 11.), durch welches sich Gattungsbegriffe von einander unterscheiden, nennt man den generischen Unterschied, das, wodurch sich Arten und Individuen von einander unterscheiden, den specifischen und endlich den numerischen Unterschied. Den Ausdruck specifischer Unterschied gebraucht man jedoch auch in einer andern Bedeutung, welche schon oben angegeben ist (IV, 10.) und welche aus der Vermischung abstracter und concreter Begriffe ihren Ursprung erhalten hat.

14. Allein eine solche Begrenzung der Begriffe nach oben und nach unten zu können wir im elementarischen Denken nicht finden. Denn wenn wir einen obersten Begriff oder den Begriff der höchsten Gattung haben sollten, so müßte dies ein Begriff sein, der, weil er keinen höhern Begriff über sich hätte, auch keinen nebengeordneten Begriff ha[illegible], könnte. Daher würde auch kein bleibendes Merkmal von ihm angegeben werden können nach der Art, wie wir in allen andern Be-

griffen die bleibenden Merkmale angeben (VII, 11.), es würde also ein Begriff sein, der keinen logischen Inhalt hätte (VII, 4.). Von solcher Art können wir aber keinen Begriff im elementarischen Denken vollziehn. Eben so können wir auch einen durchaus individuellen oder niedrigsten Begriff im elementarischen Denken nicht vollziehn, weil es ein Begriff sein würde, der nichts unter sich begriffe oder gar keinen Umfang hätte (VII, 7.).

15. Hieraus folgt, daß der Gegensatz zwischen höhern und niedern Begriffen im Kreise des elementarischen Denkens durchaus nur ein relativer sei, d. h. ein solcher Gegensatz, von welchem ein jedes Glied auf einen jeden Begriff angewendet werden kann, je nachdem er in Verhältniß zu dem einen oder dem andern Begriffe betrachtet wird. Ein jeder Begriff ist sowohl ein höherer, als ein niederer, da er immer im Verhältniß zu einem andern niedern oder höhern Begriff gedacht werden kann, wenigstens der Möglichkeit nach, wenn auch der höhere oder niedere Begriff noch nicht für ihn gefunden sein sollte.

Anmerkung. Wenn wir hier fürs Erste annehmen wollen, was später bewiesen werden soll, daß der höchste Begriff nur der sein könne, welcher alle andere Begriffe unter sich enthält, so wird es uns erklärlich, warum der höchste Begriff nicht im elementarischen Denken aufgefaßt werden könne, denn dieser Begriff wird allein dem philosophischen Wissen angehören können (Allgem. S. II, 10.). Warum aber ein niedrigster Begriff von uns nicht im elementarischen Denken aufgefaßt werden könne, sieht man daraus ein, daß in jenem Denken ein jeder Begriff einen

Einheit an der Wahrnehmung in sich tragen muß (I, 13.), daß aber die Wahrnehmung immer eine Mannigfaltigkeit des Unterscheidbaren und mithin des Denkbaren enthält (IV, 1.); der niedrigste Begriff müßte dagegen etwas durchaus Einfaches unter sich enthalten. In dem elementarischen Denken müssen aber die Begriffe für die niedrigsten gelten, welche unter den individuellen Begriffen stehn, also Thätigkeiten und Zustände der Individuen ausdrücken, mithin durch die Wahrnehmung aufgefaßt werden (IV, 8.).

Achtes Kapitel.

Von der Bildung der Begriffe und von dem Sein, welches sie darstellen.

1. Wir haben bisher in der Betrachtung der Begriffe und ihrer Verhältnisse unter einander vorausgesetzt, daß sich Begriffe in uns finden, allein wenn sie sich finden als Formen des Denkens, die zum Wissen führen, oder auch schon ein Wissen enthalten sollen, so muß sich in ihnen eine gesetzmäßige Thätigkeit der Vernunft aussprechen, d. h. sie müssen sich auf eine vernunftmäße Weise bilden, nicht aber auf eine willkürliche Weise das Mannigfaltige, welches sie umfassen mögen, zur Einheit verbinden.

2. Nur allein dadurch, daß sich die Begriffe auf eine für die Vernunft allgemeingültige Weise in uns erzeugen, können sie mit Ueberzeugung gesetzt werden oder das subjective Kennzeichen des Wissens an sich tragen. (I, 8.). Der Begriff ist eine Form des Verstandes und die Art, wie das Mannigfaltige in seiner

Einheit umfaßt wird, kann daher auch nur der Thätigkeit des Verstandes zugeschrieben werden. Die Wahrnehmung zeigt die Mannigfaltigkeit, welche im Begriffe verbunden werden soll, sie kann aber die Gesetzmäßigkeit der Verbindung nicht lehren; in dem Verstande, sagen wir daher, muß die Einheit der Begriffe vorgebildet liegen (I, 9. Anm.).

Anmerkung. Die Wahrnehmungen sind ihrer Form nach nur in Raum und Zeit mit einander verbunden, damit ist aber gar keine bestimmte Verbindung zwischen ihnen gesetzt, denn auf der einen Seite ist in Raum und Zeit Alles zusammen verbunden ohne irgend einen Trennungsgrund (leeren Raum oder leere Zeit), auf der andern Seite ist in Raum und Zeit alles trennbar wegen der ins Unbestimmte gehenden Theilbarkeit des Raumes und der Zeit. Auf keine Weise also kann aus der Verbindung der Wahrnehmungen ihrer Form nach die Einsicht von der Verbindung des Mannigfaltigen im Begriffe hervorgehn. Eben so wenig geht sie aber aus dem Inhalte der Wahrnehmungen hervor; denn er kann die Wahrnehmungen nur insofern mit einander verbinden, als sie einander ähnlich sind oder auf gleichartigen Empfindungen beruhn. Verbindet man aber nach dieser Aehnlichkeit die Wahrnehmungen unter einander zu einem Gedanken, so giebt dies nur einen abstracten Begriff, in welchem die Besonderheit der Wahrnehmungen außer Acht gelassen wird (VI, 11.). Wenn nun aber hieraus hervorgeht, daß die Verbindung des Mannigfaltigen zum Begriffe weder allein aus der Form der Wahrnehmung, noch allein aus dem Inhalte der Wahrnehmung abgeleitet werden könne, so möchte man sich doch noch versucht fühlen, sie aus der ganzen Art der Wahrnehmung

indem ihre Form und ihr Inhalt zugleich berücksichtigt werden, abzuleiten. Dies ist in der That die Vorstellungsart der Sensualisten; sie meinen also, daß wenn wir mehrmals, d. h. zu verschiednen Zeiten ähnliche Wahrnehmungen in Raum und Zeit verbunden gefunden haben, wir dadurch berechtigt werden, sie auf einen Begriff zu beziehen oder anzunehmen, daß sie zu einer Einheit verbunden seien. Allein auf diese Weise würden wir doch nie dazu berechtigt werden, eine nothwendige und allgemeingültige Verbindung der Wahrnehmungen zu erkennen (I, 9.), wie sie doch im Begriffe gesetzt sein soll, ja es wäre darnach auch nicht einmal eine wahre Einheit des Mannigfaltigen zu finden, sondern nur ein immer vorkommendes Zusammensein mehrerer Wahrnehmungen, deren wesentliches und inniges Band aber nicht erkannt werden könnte. Wenn man die Unmöglichkeit, daß von der Wahrnehmung aus der lebendige Begriff gefunden werden könne, recht deutlich einsehen will, so muß man zuerst ein Vorurtheil ablegen, welches ziemlich allgemein verbreitet ist, nemlich daß wir Individuen oder einzelne lebendige Wesen sehen oder auf eine andere Art wahrnehmen können; denn wenn dies der Fall wäre, so würden wir freilich auch die Begriffe der Individuen durch die Wahrnehmungsthätigkeit erhalten. Jenes Vorurtheil entsteht aber aus der Vermischung dessen, was unserem Verstande, mit dem, was unserer Empfindung im Denken angehört. Beide, Verstand und Empfindung, sind freilich nur Abstractionen und die Vernunft ist das allein Lebendige; aber wenn wir uns von dem bloß instinktartigen Denken einigermaaßen befreien und zum Bewußtsein über unser Denken kommen wollen, müssen wir doch die beiden Functionen im Denken unterscheiden, welche gleichsam die beiden Pole der denkenden Seele ausmachen. So

sagt man nun freilich, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß, man sehe einen Menschen, aber wenn man unter dem Sehen nur die Empfindung versteht, welche durch das Organ unserer Augen zu unserm Bewußtsein kommt, so hat man keineswegs richtig gesagt. Denn wenn man unter dem einen Menschen, den man sehen will, die ganze Einheit des Menschen versteht, so ist gegen jenen Ausdruck zu erinnern: 1) sieht man nicht sein geistiges Sein; 2) sieht man nicht sein ganzes körperliches Sein, sondern nur einen Theil seiner jetzigen Erscheinung; 3) sieht man auch diesen Theil nicht auf einmal, sondern in mehrern, sogar unterscheidbaren Acten der Wahrnehmung erst diesen, dann einen andern Theil seines Körpers; daß aber diese Acte der Wahrnehmung zusammen gehören, um uns die Erscheinung eines Menschen sinnlich darzustellen, dies, behaupte ich, kann nicht aus der Beschaffenheit der Wahrnehmungen bestimmt werden, sondern geht von einer andern Thätigkeit der Vernunft aus, die man meinetwegen Instinkt nennen mag, wenn man nur anerkennt, daß sie von dem bloßen Auffassen und Vergleichen der Empfindungen verschieden ist. Ja, man darf noch hinzusetzen, daß auch nicht einmal die Wahrnehmungen bloß Darstellungen der Empfindung in Beziehung auf das Sein des Empfundenen sein sollen, sondern zu ihrer richtigen Auffassung auch einer unterscheidenden und zusammenfassenden Thätigkeit des Verstandes bedürfen. Denn die Wahrnehmungen fassen mehrere Empfindungen zusammen zu einem Begriffe, der ein lebendiges Moment in den Dingen darstellen soll, z. B. das Blühen der Blume, den elektrischen Schlag; nun wird es hierbei keineswegs gleichgültig sein, wie man die Wahrnehmungen abtheile und zusammenfasse, sondern es soll immer so abgetheilt und zusammengefaßt werden, daß in dem Begriff

ein sich naturgemäß abschließender Kreis von Wahrnehmungen umfaßt sei. Ein solcher kann nun freilich durch Vergleichung der Wahrnehmungen schärfer bestimmt werden, wer wird dies leugnen wollen? aber die Vergleichung der Wahrnehmungen führt doch nicht ursprünglich zum Abschließen derselben, denn ohne dieses hätten wir gar keine Wahrnehmungen und könnten also auch gar keine Wahrnehmungen vergleichen. Diese Anmerkung mußte so weitläuftig ausgeführt werden, weil selbst diejenigen, welche sich der sensualistischen Ansicht des Denkens entgegenstellten, nur selten den ganzen Umfang der Verstandesthätigkeit erwogen haben und sie gewöhnlich nur in der Bildung abstracter Begriffe fanden.

3. Der Verstand erscheint uns demnach als diejenige Thätigkeit, aus welcher sich die ganze Fülle der Begriffe entwickelt und in welcher mithin der ganze Reichthum lebendiger Einheiten, welche wir begreifen können, gleichsam vorgebildet sein muß. Die Wahrnehmung dagegen hat bei der Bildung der Begriffe nur das Geschäft, theils uns die Erscheinung jener Einheiten vorzuführen, theils uns darauf aufmerksam zu machen, daß in ihr lebendige Einheiten sich uns offenbaren sollen, oder den Verstand zur wirklichen Hervorbringung der Begriffe zu erregen.

Anmerkung. Die Lehre, daß in dem Verstande alle Begriffe der lebendigen Dinge vorgebildet liegen, hat man auch, indem man die Gesammtheit der Dinge die Welt nannte, in den Formeln ausgedrückt, der Verstand sei das Bild der Welt oder er sei der Mikrokosmos.

4. In der Empfindung ist ein Mehr und Minder der Lebhaftigkeit und mithin der Bestimmtheit gesetzt

(IV, 9. u. VI, 10.); da sie aber zugleich die Erregung des Verstandes ist, so wird sie auch den Verstand zur Hervorbringung der Begriffe bald stärker, bald schwächer, bald mit größerer, bald mit geringerer Bestimmtheit erregen. Ist nun der Begriff durch die Empfindung nicht bestimmt genug erregt worden, so wird es noch einer andern oder mehrerer andern Erregungen bedürfen, um den Begriff zur Bestimmtheit zu bringen, d. h. eine Wahrnehmung wird durch die andere ergänzt werden können und durch die Vergleichung mehrerer Wahrnehmungen, die zu einem Begriffe gehören, wird sich der Begriff in größerer Bestimmtheit erlangen lassen. Wenn eine völlig bestimmte Wahrnehmung uns gegeben wäre, so würde sie auch mit völliger Bestimmtheit zur Begriffsbildung führen müssen.

5. Hieraus läßt es sich erklären, wie dasjenige, was als Begriff im Verstande vorgebildet ist, bald mit größerer, bald mit geringerer Sicherheit und Vollendung hervortritt. Ist die Erregung unseres Verstandes nur mit geringer Lebhaftigkeit gesetzt, so kann uns daraus nur eine dunkle Vorstellung von dem, was uns erregt, entstehn oder ein dunkler Begriff; ist dagegen die Erregung lebhafter und bestimmter, so werden wir dadurch in den Stand gesetzt, dasjenige, was zu dem erregten Begriffe gehört, klar von demjenigen zu unterscheiden, was zu ihm nicht gehört, damit tritt uns der Umfang des Begriffs genau begrenzt hervor und wir erhalten einen klaren Begriff.

6. Nun gehört aber zu der Bildung der Begriffe noch ferner, daß wir auch ihren Inhalt zu bestimmen

wissen. Dies geschieht dadurch, daß wir sehen, wie sie in einem höhern Begriffe gefaßt sind und sich von ihren nebengeordneten Begriffen unterscheiden (VII, 11.). Es läßt sich denken, daß wir einen niedern Begriff haben und klar den Umfang desselben einsehn, ohne doch seinen höhern Begriff schon gebildet zu haben; darauf beruht die Möglichkeit einen klaren Begriff zu haben, der doch noch nicht deutlich und vollständig ist. Soll nun aber der Begriff deutlich werden, so müssen wir, durch die Wahrnehmungen, die zum niedern Begriffe gehören, erregt, die Einheit des höhern Begriffs hindurchschauen, und zugleich die Begrenzung seines Umfangs in diesem höhern Begriff durch sein charakteristisches Kennzeichen finden. Man sieht, daß dies dieselben Operationen in Beziehung auf den höhern Begriff sind, welche auch schon zur klaren Auffassung des niedern Begriffs gehören. Der Inhalt eines Begriffs wird also gefunden, indem wir den Umfang des höhern Begriffs finden oder der niedere Begriff wird deutlich, indem der höhere Begriff klar wird (VII, 5. u. 6.).

7. Wenn aber die Begriffe rechtmäßig nach den Forderungen der Vernunft gebildet sind, so muß ihnen auch ein Sein entsprechen oder es muß in den Formen und Verhältnissen des Seins etwas vorkommen, was den Formen und Verhältnissen der Begriffe entspricht. Das Sein, welches unter der Form des Begriffs überhaupt dargestellt wird, muß der Natur unserer Begriffe nach ein beharrendes sein (I, 10. u. VI, 4.), welches an sich die ihm inwohnenden Merkmale hat, sowohl die veränderlichen, als die unveränderlichen. Ein

solches Sein nennen wir ein lebendiges Ding oder eine Substanz.

Anmerkung Daß die Begriffe der Individuen uns Substanzen darstellen, wird der gewöhnlichen Vorstellungsart noch leicht zugegeben und diejenigen Philosophen, welche etwa anderer Meinung sein sollten, streiten auch nur, soweit als wir hier uns mit ihnen vergleichen können, über ein Wort mit uns. Dagegen ist es der gewöhnlichen Vorstellungsart und auch vielen philosophischen Systemen, welche sich an diese angeschlossen haben, zuwider, daß wir den Arten und Gattungen oder gar den Gegenständen noch höherer Begriffe ebenfalls den Namen Substanz beilegen. Die Frage, auf welche wir hier kommen, spaltete die Scholastiker in zwei Parteien, in die der Realisten und der Nominalisten, und gab zu vielen scharfsinnigen Untersuchungen Veranlassung; es war aber auch wohl natürlich, daß man dabei nicht überall den wahren Punkt der Streitfrage im Auge behielt; ist doch selbst bei Platon derselbe nicht ganz klar hervorgetreten. Dagegen ist die Frage in neuern Zeiten selten auch nur berührt worden, weil die meisten neuern Philosophen Nominalisten waren, d. h. behaupteten, die höhern oder, wie man auch sagt, die allgemeinen Begriffe stellten uns keine Substanzen oder lebendige Dinge, die für sich sind, dar. Da nun hier im Sinne der Realisten von den höhern Begriffen gesprochen wird, so muß es uns erlaubt sein, etwas genauer in die Streitfrage einzugehn und dabei sogar manches in dem Gange unserer logischen Entwicklung zu anticipiren. Wir müssen zuvörderst hier noch mehrere Arten der Begriffe unterscheiden, um alle Zweideutigkeiten zu vermeiden. Daß unter den lebendigen Begriffen, von denen wir hier allein reden, nicht solche Begriffe, welche nur eine künstliche Einheit darstel-

len, wie z. B. die Begriffe eines Hauses, einer Uhr u. s. w., zu verstehn sind, zeigt schon der Name. Man kann solche Begriffe technische nennen. Ebenso muß man von den lebendigen Begriffen diejenigen unterscheiden, welche nur eine unbestimmte Mehrheit anzeigen und nur als Abkürzungen in der Sprache gelten oder die Sammlungsbegriffe (Collectiv-Begriffe), z. B. Herde, Haufe. Drittens unterscheiden wir von den lebendigen Begriffen auch noch solche, welche für unsere Thätigkeit als Zweckbegriffe oder auch als Ideale gelten, z. B. die Begriffe des Staats, des Wahren, des Guten und des Schönen u. s. w. Solche Begriffe haben keine Realität in dem Sinne, in welchem wir sie hier den lebendigen Begriffen höherer Art vindiciren wollen, auch wird sich niemand wundern, daß sie in der Logik nicht besonders berücksichtigt werden, da sie entweder gar kein oder doch nur ein sehr geringes logisches Moment haben. Wenn man nun aber von den lebendigen Begriffen den Art- und Gattungs-Begriffen die Realität abspricht oder leugnet, daß sie wahre lebendige Dinge, die sich für sich in einer zusammengehörigen Einheit entwickeln, darstellen, so kann man damit nichts anderes meinen, und dies hat man auch ausgesprochen, als daß sie nur abstracte Begriffe sind. Daß eine Abstraction in ihnen vorkommen möge, soll hier nicht durchaus geleugnet werden, denn sofern sie etwas von der Wahrnehmungsthätigkeit mit in sich aufnehmen, können sie sich auch der Abstraction nicht entziehn; aber ein großer Unterschied ist doch zwischen ihnen und den abstracten Begriffen, z. B. der Farbe, des Thuns, der Figur u. s. w. Dies läßt sich leicht aus ihrer Bildung nachweisen; denn 1) in der Bildung abstracter Begriffe wird immer nur ein Theil der Thätigkeit oder des Zustandes, von welchen aus man abstrahirt, in den Begriff aufgenom-

genommen, in den Begriff eines Individuums nimmt man aber die ganze Thätigkeit und den ganzen Zustand, welche zu ihm gehören, unverkürzt auf und eben so nimmt man das ganze Individuum in den Begriff seiner Art und die ganze Art in den Begriff ihrer Gattung auf; 2) in den abstracten Begriff nehmen wir nur ähnliche Zustände oder Thätigkeiten auf und blicken dabei ganz von dem Verschiedenartigen oder Unähnlichen ab; in den lebendigen Begriffen der Arten und Gattungen sehen wir aber auch auf die Verschiedenartigkeit der unter ihnen enthaltenen Individuen und ihrer besondern Affectionen und nehmen so ganz Unähnliches in den Begriff auf. So glauben wir z. B., daß unser Begriff von der Menschenart erweitert und vervollkommnet werde, wenn wir mehr und mehr und zwar sehr verschiedene menschliche Individuen kennen lernen; unser Begriff vom Dreieck wird aber dadurch keineswegs erweitert, daß wir mehrere Dreiecke kennen lernen. Ueberhaupt, was ihre logische Bedeutung betrifft, so ist gar kein Unterschied zwischen den individuellen und den Art- und Gattungsbegriffen zu finden, ein großer Unterschied aber zwischen den lebendigen Begriffen und den abstracten, die zugleich todt sind, d. h. die nichts darstellen, was sich aus sich selbst entwickeln könnte. Wenn wir aber die Begriffe der Individuen ihrer logischen Ableitungsart nach ganz in derselben Reihe mit den Begriffen der Arten und Gattungen finden, so sind wir auch berechtigt, ihnen in der Logik ganz gleiche Realität zuzuschreiben. Wäre es nicht seltsam, wenn wir die Reihe der lebendigen Begriffe so geordnet findend, daß uns die niedrigsten verschiedene Thätigkeiten, die folgenden verschiedene Individuen und die darauf folgenden verschiedene Arten darstellen, wenn wir dabei behaupten wollten, daß nur die beiden ersten Arten von Be-

griffen uns etwas Reales, die folgenden aber nur etwas Abstractes, das nichts für sich ist, darstellten? Von dieser logischen Seite hat man nun auch die Realität der allgemeinen Begriffe nie bezweifelt, wir müssen aber zur völligen Ueberzeugung die Gründe, welche man von einer andern Seite dagegen aufstellen könnte, untersuchen und widerlegen. Man sagt nemlich, 1) die Individuen zeigen uns eine ganz andere Art der Verbindung des unter ihnen Befaßten, als die Arten und Gattungen; denn alles, was wir als Thätigkeit oder Zustand zu einem Individuum rechnen, ist in Zeit und Raum verbunden, während die Individuen, die zu einer Art, und die Arten, die zu einer Gattung gerechnet werden, keinesweges sich in Raum und Zeit verbunden zeigen; bei jener also finden wir ein Band des Mannigfaltigen zur Einheit, bei diesen aber nicht. Dagegen müssen wir erwidern: Verbindung in Raum und Zeit kann nur da gefunden werden, wo das Verbundene wahrnehmbar ist, weil Raum und Zeit Formen der Wahrnehmung sind; das in den Individuen Verbundene besteht aber in wahrnehmbaren Thätigkeiten und Zuständen, also muß es auch in Raum und Zeit sich verbunden zeigen. Im Gegentheil ist das, was in den Art- und Gattungs-Begriffen verbunden wird, nemlich Individuen und Arten, nicht wahrnehmbar, es kann also auch nicht mit Raum und Zeit in Verbindung stehend gefunden, sondern das Band, welches es verbindet, kann nur vom Verstande gedacht werden. Ein solches vom Verstande gedachtes Band finden wir nun aber wirklich, wenn uns anders die Entwicklung unseres Verstandes ihrer Natur gemäß darauf führt, die Individuen in ihrem Artbegriffe und die Arten in ihrem Gattungsbegriffe verbunden zu denken. Die Verbindung der Individuen unter einander in ihrer Art finden wir

auch physisch in der Fortpflanzung und ethisch in der sittlichen Geselligkeit, die unter ihnen mehr oder weniger statt findet. Auf jeden Fall ist es ganz falsch, wenn man daraus, daß Individuen und Arten sinnlich in Raum und Zeit nicht verbunden sind, schließen will, daß sie überhaupt nicht verbunden sind. Wenn man jede Verbindung sinnlich wahrnehmen will, so zeugt dies nur von einer sinnlichen Denkungsart oder von einer schwachen Ausbildung der Verstandesthätigkeit. Wichtiger, ja den Hauptpunkt der Frage treffend, ist 2) der Einwurf gegen die Realität der Art- und Gattungsbegriffe, daß die Zustände und Thätigkeiten sich ganz anders zu den Individuen verhalten, als die Individuen zu den Arten und die Arten zu den Gattungen; denn die Zustände und Thätigkeiten, sagt man, sind ohne die Individuen, denen sie angehören, gar nicht denkbar; die Individuen dagegen können wohl für sich gedacht werden, ohne sie an oder in ihrer Art zu denken, und ebenso die Arten ohne sie an oder in ihrer Gattung zu denken und zu begreifen; die Thätigkeiten und Zustände erscheinen demnach als ganz abhängig von ihrem Individuum, die Individuen aber sind unabhängige, durchaus für sich seiende Dinge. Dies, sage ich, ist der Hauptpunkt des Streits; denn wenn die Thätigkeiten freilich nicht ohne ihre Abhängigkeit von den Individuen, die Individuen aber ohne ihre Abhängigkeit von den Arten u. s. w. zu denken sind, so müssen wir zugestehn, daß eine ganz andere Art der Einheit in den Begriffen der Individuen, als in den Artbegriffen gesetzt sei. Es fragt sich eben, ob die Individuen von einer höhern reellen Einheit, die wir im Artbegriffe darstellen, abhängig gedacht werden müsse, gleichsam als einzelne Lebensäußerungen dieser Einheit, die demohngeachtet wohl auf ein selbständiges Dasein Anspruch machen

dürften. Dies aber müssen wir der ganzen vernünftigen Denkart gemäß behaupten; denn wir haben von der Seite des Denkens gezeigt, daß wir den Begriff der Individuen nicht deutlich haben können, wenn wir ihn nicht als eine besondere, eigenthümliche Weise seiner Art uns denken. Von der Seite des Seins zeigt sich uns dies aber so: jedes Individuum hat eine bestimmte Norm, nach welcher es sich entwickeln muß und die es in keinem seiner Zustände und in keiner seiner Thätigkeiten überschreiten kann. An dieser Norm ist es gebunden oder von ihr abhängig und sie wird in den Artbegriffen dargestellt. Die Nominalisten müssen dies zugeben, wenn sie nicht auch die Möglichkeit leugnen wollen, die Ursache einer Begebenheit aus der Art eines Individuums abzuleiten; sie leugnen aber, daß jene Norm ein concretes Ding sei, sondern betrachten sie als ein abstractes Naturgesetz. Der Ausdruck Naturgesetz kann nun nicht füglich in einer andern Bedeutung genommen werden, als um anzuzeigen, daß mehrere Dinge in ihrem Zusammensein so oder so auf einander wirken; von dieser Art wird jedoch die Norm, nach welcher sich die Individuen einer Art entwickeln, nicht sein können, denn aus ihr wirken nicht bloß die Individuen unter einander und in Verhältniß zu andern Dingen, sondern ihr gemäß entstehen sie auch oder kommen sie zum Sein. Will man nun einem Naturgesetze die Kraft beilegen, nicht nur vorzuschreiben, wie ein jedes Individuum, das schon ist, thun soll, sondern auch das Individuum werden zu lassen, so ist ein solches Gesetz nicht eine abstracte Eigenschaft an einem Dinge, sondern es ist eine lebendige Kraft und Einheit, höher als das Individuum, dessen Grund es ist oder dem es das Dasein giebt, es ist dann ganz das, was wir uns unter der Substantialität eines Artbegriffs denken müssen. Dasselbe würde

auch von den Gattungsbegriffen in Beziehung auf die Artbegriffe gelten. Es ist übrigens in Beziehung auf diese Streitfrage auch ganz gleichgültig, ob man sich die Gesetze der Natur als Aussprüche Gottes denkt oder nicht; denn wenn man sie sich so denkt, so muß man sagen, daß die Aussprüche Gottes auch schaffende Kraft haben und daß also, wenn Gott ein Gesetz für alle Individuen einer Art giebt, er dadurch auch eine Substanz erschafft, welche das Dasein aller Individuen mit in sich faßt. Man könnte nun freilich auch annehmen, der schöpferische Ausspruch Gottes sei einer und beziehe sich auf alle Wesen, die geschaffen sind, zugleich. Ist dies der Fall, so muß er doch auch noch mehrere unterscheidbare Momente in sich zulassen, denn es sollen daraus mehrere unterscheidbare Gattungen und Arten von lebendigen Dingen hervorgehn und der schöpferische Act muß sich daher in mehrere unterscheidbare Acte theilen; jeder dieser Acte aber, als ein Act, muß auch eine lebendige Einheit hervorbringen. Die Annahme dieser Lehre wird vielleicht in der Vorstellungsart des gemeinen Lebens ein Hinderniß finden, aber es mögen sich unsere Gegner nur nicht darauf berufen, denn das Hinderniß liegt nicht darin, daß die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe dem gesunden Menschenverstande widerspricht, sondern nur darin, daß dieser mit jener gar nichts zu thun hat, weil er allein in demjenigen Gebiete des Denkens nach Ausbildung strebt, welcher für das nächste Handeln des Menschen Wichtigkeit oder Bedeutung hat; wir handeln aber immer auf Individuen, niemals auf Arten oder Gattungen und daher kann es dem gemeinen Menschenverstande ganz gleich sein, ob die allgemeinen Begriffe Realität haben oder nicht: die wissenschaftliche Ansicht dagegen muß sich zu einem höhern Standpunkte des Denkens erhe-

hen, sie muß die Realität aller Dinge, welche ihr zugänglich sind, erforschen. Wir wollen uns hier noch auf die wissenschaftliche Ansicht der Menschengeschichte berufen. Der Begriff der Menschheit ist derjenige Artbegriff, der uns am nächsten angeht und uns am besten bekannt ist. Wir betrachten die Menschheit als ein Ganzes, wir erblicken in ihrer Entwicklung eine durchgehende Einheit und wo wir sie nicht erblicken sollten, da müssen wir sie doch voraussetzen, und annehmen, daß sie die widerstreitenden Pläne der einzelnen Menschen zu einem Ziele leite; wir sprechen von einem Geiste der Völker und der Zeiten, welcher die Einzelnen in eine gewisse Harmonie setzt und selbst Widerstrebende mit sich fortzieht; was hält alles dies zusammen, was verbindet alles dies zu einer Einheit, wenn nicht der Geist der Menschheit? Derjenige, welcher in den wahren Sinn der Geschichte eingedrungen ist, wird nun wohl nicht zugeben wollen, daß jener Geist der Menschheit etwas bloß Gedachtes, nichts als ein abstracter Begriff sei, sondern er wird in ihm etwas Wirkliches finden, etwas Reales, und damit erkennt er denn auch an, daß der Artbegriff der Menschheit ein wahrhaft lebendiges Ding darstelle.

8. In den lebendigen Dingen sind, so wie in den lebendigen Begriffen, zwei Momente zu unterscheiden, ein bleibendes und ein veränderliches. Das erstere nennen wir, als etwas dem lebendigen Dinge durchaus Unabtrennbares, zu seinem Sein schlechterdings Gehöriges, sein Wesen. Wir sagen: es ist ihm wesentlich. Sofern das lebendige Ding ein Wesen hat, das es von allen andern lebendigen Dingen unterscheidet und seine Art und Weise zu sein in diesem Unterschiede feststellt, nennen wir es auch selbst ein Wesen.

9. Sofern das lebendige Ding in dem Unterschiede von andern Dingen etwas Eigenthümliches hat, schreiben wir ihm eine Eigenschaft (Attribut) zu, welche theils ihm allein zukommt, theils ihm mit allen Dingen seiner Art oder seiner Gattung gemein ist, weil sie nemlich zugleich Eigenschaft der Art oder Gattung, unter welcher es steht, ist. Die Eigenschaft ist an dem Dinge, aber nicht äußerlich, sondern sie macht einen Theil seines Wesens aus.

Anmerkung. Sofern die Eigenschaft für sich gedacht wird, und zugleich etwas der Wahrnehmungsthätigkeit Entsprechendes hat, ist ihre Vorstellung ein abstracter Begriff. Es geht hieraus schon zum Theil hervor, wie wir die Abstractionen gesetzmäßig bilden müssen, denn sofern wir damit die Eigenschaften der Dinge auszudrücken haben, müssen wir sie auch den Wesen der Dinge gemäß erzeugen.

10. Wenn wir einem jeden Dinge nicht nur die ihm besonders eigenthümliche Eigenschaft beilegen dürfen, um seinen ganzen Begriff zu haben, sondern ihm auch die Eigenschaften zuschreiben müssen, welche in den über ihm stehenden Begriffen liegen, so geht daraus hervor, daß ein Ding mehrere Eigenschaften haben könne oder haben müsse und zwar um so mehr, je niedriger in der Reihe der Begriffe sein Begriff steht. Wir dürfen aber das Zusammensein der Eigenschaften in einem Dinge nicht als eine äußerliche Zusammensetzung uns denken, sondern alle Eigenschaften sind durch ein innerliches Band, welches das Wesen des Dinges ist, verbunden.

11. Da der mannigfaltige Umfang eines Begriffs nur der Möglichkeit nach in ihm gesetzt wird (VII, 1.), so stellt sein veränderliches Moment ein Vermögen dar, aus sich eine Mannigfaltigkeit von lebendigen Dingen zu entwickeln und da der Umfang des Begriffs mit der Höhe, auf welcher er in der Stufenleiter der Begriffe steht, wächst (VII, 9.), so muß auch das Ding, je weniger es Eigenschaften hat, um so mehr Vermögen, und je mehr Eigenschaften es hat, um so weniger Vermögen haben (VII, 12.; VIII, 9.).

12. Da der Gegensatz zwischen den höhern und niedern Begriffen im Kreise des elementarischen Denkens nur relativ ist (VII, 15.), so kann auch der Gegensatz zwischen dem, was nur im Vermögen gesetzt ist, und dem, was als wesentliche Eigenschaft gesetzt ist, auf demselben Gebiete des Denkens nur relativ sein.

Neuntes Kapitel.

Von den Urtheilen überhaupt.

1. In dem Urtheile soll das Veränderliche, welches am Bleibenden ist, dargestellt werden (VI, 5. u. 14.); das Bleibende muß aber in einem Begriffe gedacht werden (VII, 1.) und eben so auch das Veränderliche, welches im Umfange des Bleibenden liegt und als ein niederer Begriff zu jenem sich ordnet (VII, 7.). Es muß also ein jedes Urtheil aus einer Verbindung zwischen zwei Begriffen bestehn, von denen der eine, welcher das Bleibende ausdrückt, das Subject, der an-

dere, welcher das Veränderliche am Bleibenden anzeigt, das Prädicat genannt wird.

Anmerkung. Gewöhnlich giebt man drei Stücke oder Theile des Urtheils an, das Subject, das Prädicat und die Copula, welche die beiden ersten mit einander verbindet. Die Copula wird aber nicht in demselben Sinne, wie Subject und Prädicat, ein Theil des Urtheils genannt, denn sie drückt nur die Beziehung aus, in welcher die Begriffe, welche die Bestandtheile des Urtheils ausmachen, zu einander stehn; diese Beziehung liegt aber, wie wir später sehen werden, in den beiden Begriffen selbst, so daß sich ein jeder ein Theil der Copula aneignen kann und es nur zufällig ist, wenn sie in der Sprache gesondert hervortritt.

2. In dem Begriffe haben wir auch ein Verhältniß des Veränderlichen zu dem Bleibenden gesetzt (VII, 1.), soll also das Urtheil von dem Begriffe verschieden sein, so muß in ihm ein anderes Verhältniß des Veränderlichen zu dem Bleibenden gesetzt werden, als in dem Begriffe. In der Form des Begriffs, welcher das Bleibende darstellen soll, ist das Veränderliche nur der Möglichkeit nach gesetzt oder die Form des Begriffs stellt nur ein Vermögen dar, welches mehrere Zustände oder Thätigkeiten aus sich kann hervorgehn lassen. Da aber das Urtheil das Sein des Veränderlichen darstellen soll (VI, 5.), so muß es nicht die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des Veränderlichen darzustellen geschickt sein.

3. Von dem Subjectbegriffe aus kann nun an sich die Wirklichkeit eines Veränderlichen an oder in ihm nicht eingesehn werden, denn er verhält sich immer ganz

gleich gegen das, was an ihm Veränderliches gedacht werden kann, es nur dem Vermögen nach in sich enthaltend, daher kann die Wirklichkeit der Verbindung zwischen Subject und Prädicat nur von dem letztern aus eingesehn werden. Es erhellt hieraus auch, daß der Prädicatbegriff zum Subjectbegriffe sich verhält, wie der niedere zu dem höhern Begriffe.

Anmerkung. Vom Subjectbegriffe ausgehend, erhalten wir den disjunctiven Satz (VII, 5. Anm. 2.), welcher uns die Möglichkeit aussagt, daß in dem Subject eins seiner veränderlichen Merkmale sein könne; er stellt aber nicht ein Veränderliches am Bleibenden als wirklich dar, giebt also kein wirklich vollzogenes Urtheil; wie er jedoch zur wirklichen Vollziehung des Urtheils führen könne, dies werden wir weiter unten sehn.

4. Die Begriffsbildung muß immer darauf ausgehn, zu einem gegebenen Mannigfaltigen die bleibende Einheit zu finden oder das Mannigfaltige als ein in einem Höhern Begriffenes und einen bestimmten Kreis in ihm Einnehmendes (höherer Begriff und charakteristisches Merkmal) zu erkennen (VIII, 6.); die Urtheils-Bildung dagegen wird darauf ausgehn müssen, in der gegebenen Einheit des höhern Begriffs eine Mannigfaltigkeit der besondern Zustände oder Thätigkeiten zu erkennen. Man kann daher sagen, daß der Begriff das Verhältniß der niedern Begriffe zu den höhern, das Urtheil aber das Verhältniß der höhern Begriffe zu den niedern zu bestimmen habe.

5. Die Wirklichkeit eines niedern Begriffs in einem höhern, kann, wie wir gesehen haben, nicht von dem

höhern Begriff aus eingesehn werden, soll daher das Urtheil das Verhältniß des höhern Begriffs zu dem niedern näher bestimmen, indem die Wirklichkeit dieses in jenem eingesehn wird, so muß der niedere Begriff unabhängig von dem höhern als wirklich anerkannt werden.

6. Weil nun der Prädicatbegriff im Urtheil immer niedriger als der Subjectbegriff ist (IX, 3.), so muß die Ausbildung des Urtheils immer von dem Prädicatbegriffe ausgehn, der Subjectbegriff muß aber schon gebildet sein und zwar so gebildet, daß in ihm das Vermögen gesetzt ist, ein solches oder solches Prädicat in sich aufzunehmen.

Anmerkung. Wir wollen in dieser Anmerkung die gewöhnliche Eintheilung der Urtheile erwähnen, weil wir sogleich auf ihre richtige Eintheilung kommen werden und noch vorher einige Mängel in der gewöhnlichen Vorstellungsart der Logiker aus dem Wege zu räumen haben. Die Logiker vor Kant theilten die Urtheile überhaupt in einfache und zusammengesetzte ein und die zusammengesetzten wieder in copulative, hypothetische und disjunctive; ferner hatten sie die Eintheilung in bejahende und verneinende Urtheile. Kant bemerkte sehr richtig, daß man das copulative Urtheil nicht mit in die Eintheilung der Urtheile aufnehmen müsse, denn es ist nicht ein Urtheil, sondern zwei oder mehrere. Die Kantische Tafel der Urtheile wurde nun folgende: Die Urtheile sind:

Der Quantität nach
allgemeine,
besondere,
einzelne;

Der Qualität nach
bejahende,
verneinende,
unendliche oder limitirende;

Der Relation nach
kategorische,
hypothetische,
disjunctive;

Der Modalität nach
problematische,
assertorische,
apodictische.

Diese Tafel der Urtheile ist nicht gehörig abgeleitet worden, sondern man hat sie nur bei der Beobachtung des Denkens gefunden; es ist aber der richtigen Beobachtung hier wieder, so wie bei der Unterscheidung zwischen Urtheil und Begriff, nachtheilig gewesen, daß man jeden Satz für den Ausdruck eines Urtheils hielt und so Urtheil und Begriff vermischte. Daher findet man disjunctive Urtheile angegeben, welche nichts anders sein sollen, als solche Gedanken, welche sich in disjunctiven Sätzen ausdrücken lassen. Der disjunctive Satz ist uns aber schon als Bezeichnung des Begriffs von Seiten seiner veränderlichen Merkmale erschienen (IX, 3. Anm.); wir dürfen ihn daher hier nicht noch einmal als Bezeichnung eines Urtheils aufnehmen. Wenn man nun ferner von apodictischen Urtheilen spricht, welche ein Prädicat nothwendig mit einem Subject verbinden, d. h. so, daß es ihm bleibend und unabtrennlich zugehört, so ist auch darin nichts anderes als ein Begriff mit seinem bleibenden Merkmale ausgedrückt. Das unendliche oder limitirende Urtheil soll ein solches sein, welches unter dem Scheine der Negation uns etwas Positives aussagt, aber was kann es im Denken für einen Unterschied machen, ob ein Satz zu verneinen scheint, der doch wirklich bejaht? Daher ist der Unterschied zwischen bejahenden und limitirenden Urtheilen der Logik ganz unwesentlich. Was

ferner das negative Urtheil betrifft, so sagt es keine Verbindung zwischen Prädicat und Subject aus, sondern verneint sie vielmehr. Auf eine solche Nichtverbindung kann es aber im Urtheil nicht abgesehn sein, so wie es überhaupt beim Denken nicht auf den Gewinn einer Negation abgesehn sein kann, es kann vielmehr die Negation immer nur als Mittel zu einer Position betrachtet werden; das verneinende Urtheil ist daher auch nicht als ein schon vollzogenes Urtheil anzusehn, sondern es kann nur als Mittel zur Vollziehung eines wirklichen Urtheils dienen. Dasselbe gilt von dem problematischen und dem hypothetischen Urtheile, in welchen nur die Möglichkeit einer Verbindung zwischen Prädicat und Subject gesetzt wird, von welcher aus vielleicht die Wirklichkeit der Verbindung eingesehn werden kann, so daß beide Arten der Urtheile nur als Durchgangspunkte zu dem wirklich vollzogenen Urtheile betrachtet werden können. Was sodann noch die Eintheilung der Urtheile in allgemeine, besondere und einzelne betrifft, so bezieht sie sich auf die Art, wie der Subjectbegriff in einem Urtheile gesetzt wird, nemlich theils so, daß mit seinem ganzen Kreise das Prädicat verbunden wird oder nur mit einigen unter ihm stehenden Begriffen oder endlich auch nur mit einem. Aber nur in dem erstern Falle ist der Subjectbegriff in seiner Bestimmtheit mit dem Prädicatbegriffe verbunden; in den andern Fällen muß der Subjectbegriff noch näher bestimmt werden, also können auch diese letzten Arten der Urtheile noch nicht als hinlänglich bestimmte Urtheile angesehn werden, sondern nur als Durchgangspunkte zu diesen. Zuletzt sind aber das assertorische und das kategorische Urtheil an sich gar nicht unterschieden, sondern nur in Vergleichung mit andern Urtheilsformen werden sie verschieden benannt. Es bleibt uns also

nur das allgemein bejahende kategorische oder assertorische Urtheil übrig, welches als das wahre Urtheil angesehn werden und auf welches alle Urtheilsbildung hinauslaufen muß, die andern sogenannten Urtheilsformen sind aber entweder nur Sätze, die zum Ausdrucke eines Begriffes gehören, oder sie sind nur unvollkommene Urtheile, die als Mittel dienen, um zum vollkommen bestimmten Urtheile zu kommen. Von den letztern soll aber nicht geleugnet werden, daß sie auch Urtheile genannt werden können, so wie ja auch der unklare und der undeutliche Begriff ein Begriff heißt; aber es muß von ihnen anerkannt werden, daß sie noch nicht das erreicht haben, was das Urtheil seinem Begriffe nach erreichen soll.

7. Nun kann aber die Ausbildung theils der Subject-, theils der Prädicat-Begriffe noch nicht so weit vorgeschritten sein, um von den letztern aus die Wirklichkeit einer Verbindung zwischen ihnen einzusehn und alsdann wird auch die Form des Urtheils noch nicht in ihrer Vollkommenheit hervortreten können, sondern es werden unbestimmte Urtheile gebildet werden, welche nach den verschiedenen Graden, in welchen die Begriffe vollkommner oder unvollkommner gesetzt sein können, auch in verschiedenen Graden unbestimmt sein können.

8. Wenn wir von der Wirklichkeit eines Prädicatbegriffs ausgehn, der aber noch nicht hinlänglich klar gesetzt ist, so werden wir nach einem höhern Begriffe suchen müssen, welcher sein Subject sein könne, weil wir dahin streben müssen, auch den Inhalt des Begriffs zu finden, oder zu bestimmen, zu welchem höhern Begriffe er gehöre. Nun können aber auch die höhern

Begriffe, zu welchen er möglicher Weise als Prädicat gehören könnte, noch ganz unbestimmt sein, und dann werden wir auch nicht anders das Subject, als nur ganz unbestimmt, andeuten können, um dadurch anzuzeigen, daß es doch irgend ein Subject geben müsse, welchem dieses Prädicat angehöre. Dies giebt das unbestimmte Urtheil im engern Sinne, in welchem der Kreis der Subjecte im weitesten Sinne gefaßt wird; z. B. es glänzt.

9. So lange wir noch nicht ein Subject gefunden haben, welchem ausschließlich das Prädicat angehören kann, so lange ist in dem Urtheile immer noch eine Unbestimmtheit gesetzt. Nehmen wir nun, um sie allmählig aufzuheben, aus dem Kreise der höhern Subjectbegriffe irgend einen heraus, um durch die Betrachtung der veränderlichen Merkmale, welche in ihm liegen, zu finden, ob er als das gesuchte Subject für ein bestimmtes Prädicat gelten könne, sehen aber dabei ein, daß dies nicht der Fall sei, so müssen wir das Prädicat aus dem Kreise dieses Subjectbegriffs ausschließen und wir erhalten alsdann ein verneinendes Urtheil; z. B. der Rabe singt nicht.

10. Finden wir aber im Gegentheil bei einer solchen Untersuchung, daß jener Begriff wohl das Prädicat, von welchem die Untersuchung ausgeht, an sich haben könne, sind aber dabei wegen der Unbestimmtheit, mit welcher das Prädicat von uns aufgefaßt ist, ungewiß, ob es nicht vielmehr zu einem andern Subjecte gehöre, so erhalten wir dadurch ein problematisches Urtheil; z. B. vielleicht singt die Nachtigall.

Anmerkung. Das problematische Urtheil kann auch in gewisser Beziehung als ein hypothetisches Urtheil angesehn werden; denn es liegt dabei immer eine Hypothese oder eine Vermuthung zum Grunde, d. h. es wird angenommen, daß unter der Bedingung, daß sich das Prädicat bei seiner nähern Bestimmung auf eine gewisse Art ergeben werde, das Subject des problematischen Urtheils wirklich den Zustand oder die Thätigkeit, welche im Prädicat ausgedrückt sind, an sich haben werde; z. B. wenn das Singen von der oder der Art ist, so singt die Nachtigall. Unter der Benennung des hypothetischen Urtheils faßt man gewöhnlich zwei sehr verschiedene Acte des Denkens zusammen; den einen haben wir so eben beschrieben; der andere besteht darin, daß man im Urtheil die Bestimmung einer Begebenheit nicht von der Bestimmung desselben Prädicats, sondern von einer andern Begebenheit abhängig macht; von diesem Acte des Denkens wird weiter unten die Rede sein. Jene Art der Urtheile wollen wir künftig problematische, diese hypothetische Urtheile nennen.

11. Zeigt sich uns aber in dem Kreise der höhern Begriffe ein solcher, der nicht zu der Ordnung der Begriffe, die unmittelbar über dem Prädicatbegriffe steht, gehört, der aber ausschließlich den Prädicatbegriff enthält, so werden wir irgend einem niedern Begriffe in jenem höhern, der aber unmittelbar über dem Prädicatbegriffe steht, das Prädicat beilegen müssen; es bleibt aber unbestimmt, welches jener niedere Begriff sei. Dies giebt das einzelne Urtheil; z. B. ein Vogel singt.

Anmerkung 1. Das besondere Urtheil ist nur eine Art des copulativen Urtheils, sofern es mehrere einzelne Ur-

Urtheile, welche auf gleiche Weise ein unbestimmtes Subject derselben Art oder Gattung haben, verbindet. Wenn ich sage: einige Vögel singen, so gehören mehrere unterscheidbare Wahrnehmungen dazu, um dies Urtheil zu bilden; aber diese Wahrnehmungen sind alsdann nicht auf die nächst höhern Subjecte, die einzelnen und bestimmten Vögel, sondern nur auf die Gattung dieser Subjecte bezogen oder das Urtheil, welches scheinbar nur eins ist, enthält doch in der Wirklichkeit mehrere, in gleichem Ausdruck wiederholbare Urtheile; es ist gleichbedeutend mit den Ausdrücken: ein Vogel singt und noch ein Vogel singt u. s. w. Es ist zu bemerken, daß hierbei zwar der Ausdruck des Gedankens immer derselbe ist wegen der Abstraction in der Sprache, aber nicht der Gedanke; denn die Wahrnehmungen, die im Prädicatbegriffe liegen, sind unterscheidbar oder das Singen ist bei dem einen Vogel anders, als bei dem andern.

Anmerkung 2. Wenn wir das Subject für ein Prädicat nicht in der nächst höhern Begriffsordnung gefunden haben, so können wir zur weitern Bestimmung des Urtheils den Subjectbegriff in seine niedern Begriffe zerlegen und es muß entweder einem oder dem andern dieser niedern Begriffe das Prädicat zukommen; z. B. wir hätten gefunden, daß ein Prädicat in der Sphäre der organischen Dinge liege, so können wir das Urtheil bilden: entweder die Pflanze oder das Thier ist u. s. w. Dies ist eine Art der Urtheilsform, welcher die Logiker zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben.

12. Erst dann, wenn wir das einzelne Urtheil so bestimmen können, daß es nicht mehr unbestimmt bleibt, welchem Begriffe in dem Kreise eines höhern Begriffs das Prädicat angehört, sondern der nächst höhere Be-

griff, in dem das Prädicat wirklich ist, ausschließlich hervortritt, erst dann haben wir ein bestimmtes Urtheil, welches zugleich allgemein, bejahend und kategorisch ist.

Anmerkung. Es ist hierbei übrigens logisch ganz gleichgültig, ob der Subjectbegriff ein individueller, oder ein Art-, oder gar ein Gattungs-Begriff ist, sobald nur das Prädicat zu der nächst niedern Begriffsordnung gehört. Wir nennen ein solches Urtheil, im Gegensatz gegen das einzelne Urtheil, ein allgemeines, wiewohl man unter allgemeinen Urtheilen gewöhnlich nur Analysen höherer Begriffe versteht, z. B. alle Menschen sind vernünftig. Doch solche Analysen oder analytische Sätze gehören nicht der Urtheils-, sondern der Begriffs-Form an (VI, 6. Anm.). In dem von uns angenommenen Sinne sind die Sätze: Sokrates hat den Giftbecher getrunken und die Menschheit hat den Sokrates hervorgebracht, auf gleiche Weise Ausdrücke allgemeiner Urtheile.

Zehntes Kapitel.

Von der Bildung der Urtheile und dem Sein, welches sie darstellen.

1. Sollen wir ein Urtheil mit Ueberzeugung setzen können, und dadurch kann es uns allein Bedeutung für das Wissen haben, so müssen wir es nach allgemeinen Gesetzen der Vernunft bilden. Die Wirklichkeit der niedern Begriffe in einem höhern, wodurch der schon gesetzte höhere Begriff bestimmt wird nach dem, was in ihm bloß dem Vermögen nach gesetzt war, wird im-

mer von den niedern Begriffen aus erkannt werden müssen, also von den Prädicatbegriffen aus (IX, 6.). Es muß also die Urtheilsbildung von den niedrigsten Begriffen anfangen. Da nun aber die Begriffe um so niedriger sind, je geringer ihr Umfang ist, so wird man von den Wahrnehmungen, die den kleinsten Umfang haben, die Urtheile zu bilden anfangen müssen (VII, 15. Anm.).

2. Die Wahrnehmungen können aber bald bestimmter, bald unbestimmter gesetzt werden (vergl. VIII, 2. Anm.); ist eine Wahrnehmung nur unbestimmt gesetzt, so wird sich der Begriff, welcher sie dem Vermögen nach in sich schließt, nicht so genau ausmitteln lassen, wegen ihrer Unbestimmtheit vielmehr wird es scheinen, als wenn sie in mehreren höhern Begriffen dem Vermögen nach liege und also auch mehreren höhern Begriffen als Prädicat beigefügt werden könne. Ist aber die Wahrnehmung mit völliger Bestimmtheit gesetzt, so wird sie nur in einem höhern Begriffe dem Vermögen nach liegen und sie wird also auch nur einem Begriffe als Prädicat beigefügt werden können.

Anmerkung. Es muß hierbei freilich auch nicht vergessen werden, daß die höhern Begriffe bald klarer, bald dunkler in uns vorhanden sein oder daß wir das, was in den Begriffen dem Vermögen nach liegt, bald genauer, bald weniger genau überschauen können und daß wir im letztern Fall verhindert sein können, den Subjectbegriff für ein Prädicat bestimmt nachzuweisen. Man sieht daraus die Nothwendigkeit ein, daß in die Urtheilsbildung auch die Begriffsbildung eingreifen muß (VII, 16.), welches durch die

Bildung disjunctiver Sätze geschieht. Der disjunctive Satz ist nichts als ein Ausdruck für den Begriff von Seiten seiner veränderlichen Merkmale; durch ihn erfahren wir daher nur, welchem Subjecte wir möglicher Weise ein Prädicat beilegen können. Wir müssen aber bei der Betrachtung der Urtheilsbildung überall die Begriffsbildung als schon vollendet voraussetzen.

3. Ist die Wahrnehmung nur unbestimmt, so wird das Urtheil auf irgend eine Weise unbestimmt gesetzt werden müssen (IX, 8—11.) und zwar um so unbestimmter, je unbestimmter die Wahrnehmung ist, von welcher man ausgeht. Ist die Wahrnehmung nur ganz unbestimmt gesetzt und tritt auch der Subjectbegriff, den wir für dieselbe finden sollten, nicht bestimmt heraus, so wird man nur im Allgemeinen sagen können, daß irgend ein Subject für das wahrgenommene Prädicat vorhanden sein müsse. Dies giebt das unbestimmte Urtheil (IX, 8.). In jeder Wahrnehmung liegt aber ein Streben nach dem Urtheile, denn wir können die Wahrnehmung nicht setzen, ohne daß wir ein unbestimmtes beharrendes Sein, an welchem das Wahrgenommene ist, oder ein unbestimmtes Subject zur Empfindung hinzudenken (I, 10.). In dem unbestimmten Urtheile wird der Kreis der Subjecte, an welchem das Prädicat als Zustand oder Thätigkeit hinzugedacht werden soll, unbegrenzt gesetzt.

Anmerkung. Ein völlig unbestimmtes Urtheil giebt es eigentlich nicht, eben so wenig als einen völlig dunkeln Begriff (VII, 5. Anm. 1.); vielmehr, sobald ich eine Wahrnehmung setze, unterscheide ich darin schon, ob sie zu meinem Ich oder zu einem Andern gezogen werden müsse

(Allgem. S. II, 3. Anm. 2.); in dem ersteren Falle habe ich für die Wahrnehmung das Ich als bestimmtes Subject, in dem andern Falle ist der Kreis der Subjecte wenigstens insoweit begrenzt, daß ich davon mein Ich ausgeschlossen habe.

4. Bei dem unbestimmten Urtheile können wir nicht stehn bleiben, denn die Unbestimmtheit, die in ihm liegt, muß selbst uns dazu antreiben, sie aufzuheben. Um aber zur weitern Bestimmung fortzuschreiten, muß das Hinderniß, welches sich ihr entgegenstellt, die Unbestimmtheit der Wahrnehmung, mehr und mehr aufgehoben werden, oder wir müssen die unbestimmte Wahrnehmung zu einer bestimmten zu machen suchen.

5. Bestimmt kann eine Wahrnehmung werden auf doppelte Weise, nemlich sowohl ihrer Form als ihrem Inhalte nach, weil beides, Form und Inhalt, in ihr ist (III, 1.). Die Form einer Wahrnehmung bestimmt man dadurch, daß man ihr einen bestimmten Kreis im Raum und in der Zeit anweist, welchen sie erfüllt, weil nemlich die Form der Wahrnehmung darin besteht, daß sie irgend einen Raum oder eine Zeit einnimmt (IV, 3.). Wenn der Wahrnehmungsbegriff auf einen nächst höhern Begriff bezogen wird, so wird dies der Begriff eines Individuums seyn und zwar eines Individuums, welches das Vermögen hat, seine Thätigkeiten oder Zustände in einer bestimmten Zeit auch nur in einem bestimmten Umfange des Raums zu entwickeln (vergl. VIII, 7. Anm.); ist nun die Wahrnehmung in dieser bestimmten Zeit und in diesem bestimmten Raume ein-

geschlossen, so wird man sie diesem bestimmten Individuum als Prädicat beilegen können.

6. Von der Seite des Inhalts wird die Wahrnehmung bestimmter gefaßt werden können, wenn wir die Erfüllung des Raumes und der Zeit oder das Nacheinander und Nebeneinander der Thätigkeiten und Zustände (IV, 5. u. 6.) nach ihren Theilen mehr und mehr ordnen und stärker oder lebendiger in uns hervortreten lassen. In einer Wahrnehmung sind immer mehrere unterscheidbare, jedoch nicht unterschiedene Empfindungen verbunden und deswegen ist auch immer etwas Unbestimmtes oder Abstractes in ihr gesetzt (VI, 8. u. 10.); allein es können in einer unbestimmten Wahrnehmung auch solche Wahrnehmungen verbunden gesetzt sein, welche entweder nicht zu einem und demselben Subjecte oder doch nicht zu demselben Zustande oder zu derselben Thätigkeit eines Subjectes gehören, im erstern Falle wird die richtige Urtheilsbildung ganz unmöglich, im andern wenigstens schwer sein. Wir werden daher solche Verbindungen in der Wahrnehmung auflösen und dadurch die Wahrnehmung bestimmter machen müssen. Eben so können mehrere Empfindungen in einer unbestimmten Wahrnehmung verbunden sein, welche zwar zu einem Subjecte und zu einem Kreise von Thätigkeiten oder Zuständen dieses Subjects gehören, welche aber doch wegen ihrer Verbindung so unbestimmt sind, daß die Eigenthümlichkeit des Subjects darin nicht hervortritt und dann werden wir die Wahrnehmung auch mehrern Subjecten als Prädicat beilegen können, so daß daraus nur ein unbestimmtes

Urtheil hervorgehn kann. In diesem Falle werden wir also wieder die unbestimmte Wahrnehmung in ihre Bestandtheile auflösen suchen müssen. Beide Arten der Auflösung können aber nur durch die verstärkte Aufmerksamkeit unseres Geistes geschehn. Wenn wir die Verbindung und die Auflösung der Wahrnehmungen betrachten, so müssen wir auf gleiche Weise ein in das Unbestimmte gehendes Fortschreiten beider annehmen, weil auch in Rücksicht auf die Aufmerksamkeit ein in das Unbestimmte fortschreitendes Mehr und Minder gesetzt werden muß (IV, 9.). Wir müssen daher annehmen, daß die Wahrnehmungen immer mehr und mehr unter einander gemischt und verwoben werden könnten, wir müssen aber auch annehmen, daß sie immer mehr und mehr gesondert werden können und sehen bei keiner von beiden Thätigkeiten das Ende ab.

Anmerkung. Ein Beispiel für das Mehr und Minder in der Unterscheidung der Wahrnehmungen ist: Ton, Laut, Sprachlaut, eigenthümlich gebildetes Sprachlaut eines einzelnen Menschen.

7. Wenn wir von dem unbestimmten Urtheile aus zum bestimmten fortschreiten sollen, so können wir diese Operation als eine allmälige Verengerung des Subjectenkreises für ein bestimmtes Prädicat ansehn (X, 3.). Zu einer solchen Verengerung trägt nun ein jedes Ausschließen irgend eines Subjectbegriffs aus dem Kreise dieser Urtheilsbildung bei und darin liegt die Bedeutung negativer Urtheile. Es trägt aber auch dazu bei, das vorläufige Verbinden des Prädicats mit einem Subjecte oder das problematische Urtheil, sobald man

es nur gebraucht, um entweder von ihm zum negativen oder zum positiven Urtheile überzugehn. Wenn man auf solche Weise den Kreis der Subjecte verengert hat und ihn in einen höhern Begriff zusammenfassen kann, der jedoch nicht unmittelbar über dem Prädicatbegriffe steht, so gelangt man zu dem einzelnen Urtheil, welches auch nur dazu dient, weiter zu untersuchen, welchem einzelnen Begriffe in jenem Kreise des höhern Subjects das Prädicat beigelegt werden müsse. Sobald man aber in dieser Untersuchung auf ein bejahendes Urtheil kommt, ist das bestimmte Urtheil geschlossen.

8. Eine solche Untersuchung geht aber immer durch die nähere Bestimmung des Prädicatbegriffs hindurch, soweit sie der Urtheilsbildung angehört. Soll es dadurch zum Abschließen bestimmter Urtheile auf gesetzmäßige Weise kommen, so müssen wir voraussetzen, daß die Wahrnehmungen soweit bestimmt werden können, daß sie in dieser Bestimmtheit nur einem einzigen Subjecte und keinem andern zugehören können. Die Empfindung in ihrer besondern Bestimmtheit kann immer nur von einem bestimmten Dinge in uns erregt werden und von keinem andern (II, 5.), allein wenn sie in der Wahrnehmung nur unbestimmt aufgefaßt werden kann, so kann diese Unbestimmtheit es vielleicht verhindern, daß wir ein Ding, welches die Empfindung erregt, als dies Erregende anerkennen. Wir müssen es daher als eine Voraussetzung betrachten, welche nothwendig ist, um die Möglichkeit, bestimmte Urtheile zu bilden, einzusehn, daß die Wahrnehmung, wenn auch

nicht ganz, doch wenigstens soweit bestimmt werden könne, in wieweit es nothwendig ist, um einzusehn, sie können nur zu einem Subjecte in der nächst höhern Ordnung der Begriffe gezogen werden.

9. Wie übrigens die Urtheilsbildung ebenfalls die Verstandesthätigkeit in Anspruch nehme und mithin auch in ihr auf allgemeine Gültigkeit hingearbeitet werden könne, dies muß aus dem Vorigen schon klar sein. Der Empfindung kommt nichts als die Erregung des Verstandes zu, welche immer einen bestimmten Inhalt hat. Wenn wir aber die aus der Empfindung hervorgehende Wahrnehmung bestimmen sollen, so müssen wir wieder zwei Operationen des Verstandes dazu anwenden, nemlich theils das Ausschließen alles Fremdartigen aus dem Kreise der Wahrnehmung, theils das Abschließen dieses Kreises, indem wir ihn als ein in sich gerundetes Ganzes anerkennen (X, 7.). Diese beiden Operationen sind nichts anderes, als das, was zur Bildung eines niedern Begriffs gehört (VIII, 2. Anm.), welchem sodann zur Urtheilsbildung ein höherer, ihn umfassender Begriff entgegenkommen muß.

Anmerkung. Die Urtheilsbildung verlangt demnach auch nicht mehr, als daß die Begriffe im Verstande vorgebildet sind; denn sie besteht nur darin, daß wir den höhern Begriffen eine wirkliche Beziehung auf die niedern geben, während wir bei der Begriffsbildung die wirkliche Beziehung der niedern auf die höhern Begriffe auffassen (IX, 4.). Wenn wir bei einem jeden elementarischen Denken eine besondere Erregung zu setzen haben, so fassen wir doch bei der Begriffsbildung nur das Allgemeine, das durch die Erregung er-

legt wird, auf; bei der Urtheilsbildung aber halten wir das Besondere fest und setzen es in das Allgemeinen.

10. Da das Urtheil uns die wirkliche Beziehung der Begriffe zu ihrem mannigfaltigen Umfange bestimmt, die Begriffe uns aber lebendige Dinge darstellen (VIII, 7.), so ist das Sein, welches uns in der Urtheilsform dargestellt wird, die wirkliche Entwicklung der lebendigen Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit oder das Leben der Dinge theils nach seinen Zuständen, theils nach seinen Thätigkeiten.

Anmerkung. Eben so wenig wie Leib und Seele in der Betrachtung lebendiger Dinge getrennt werden dürfen, eben so wenig dürfen auch Zustände und Thätigkeiten außer nur mit dem Bewußtsein der Abstraction von einander getrennt werden. Das Leben umfaßt beide.

11. Dasjenige, was als Leben aus den Dingen hervorgeht, ist, sobald man auf das Wesen der Dinge sieht, nur dem Vermögen nach in ihnen gesetzt; es schließt sich damit von dem Wesen aus und erscheint, negativ gefaßt, als unwesentlich oder als accidentell. Das Unwesentliche erzeugt sich in dem Leben des Wesens. Sofern wir aber das Unwesentliche seiner Bestimmtheit nach betrachten, also nicht bloß nach seinem Vermögen zu sein, ist es die Wirklichkeit des Wesens. Das Unwesentliche, nicht in seiner Beziehung zu einem bestimmten Wesen aufgefaßt, sondern nur überhaupt gedacht an einem Wesen und im Gegensatz gegen das Wesentliche, giebt uns die Vorstellung der Accidenzen an einer Substanz.

12. Das Wesen, sofern im Urtheile gedacht wird,

daß aus seinem Vermögen etwas Bestimmtes hervorgeht, nennen wir eine Kraft. In dem Begriffe der Kraft wird immer eine Entwicklung des Vermögens gesetzt. Das Leben dagegen, welches aus der Kraft hervorgeht, giebt uns im Gegensatz gegen die Kraft den Begriff der Erscheinung (vergl. I, 7. Anm.).

13. Wenn wir auch in der Urtheilsbildung ursprünglich von den niedern Begriffen und mithin zuerst von der Wahrnehmung ausgehn, so ist doch keineswegs damit gesagt, daß die Urtheilsbildung, nachdem die Wirklichkeit der individuellen Begriffe schon erkannt ist, nicht auch von den Begriffen der Individuen ausgehn könne, um sie als Erscheinungen im Leben der höhern Artbegriffe zu begreifen. Ueberhaupt ist uns keine Grenze der Ueber- und Unterordnung der Begriffe im elementarischen Denken gegeben und es kann daher auch ein jeder Begriff als Prädicat eines höhern Subjectbegriffs betrachtet werden; da aber das Prädicat die wirkliche Erscheinung seines Subjects, aus dessen Kraft es hervorgeht, ausdrückt (X, 12.), so folgt hieraus, daß der Gegensatz zwischen Kraft und Erscheinung im Gebiete des elementarischen Denkens nur relativ sei, oder daß jeder Begriff eben sowohl als eine Erscheinung, als auch als eine Kraft darstellend betrachtet werden könne (vergl. Allg. S. I, 9. Anm.).

Elftes Kapitel.

Von dem Inhalte der Verstandesformen.

1. Der Inhalt der Begriffe und der Inhalt der Urtheile müssen sich gleich sein; denn beide, Begriffe und Urtheile, sind nur Formen des Denkens oder sie unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß wir das Mannigfaltige, welches zugleich das Besondere oder der Inhalt des Denkens ist, in ihnen auf verschiedene Weise verknüpft gedacht wird (I, 15.; VI, 4. u. 5.).

Anmerkung. Es folgt dies auch daraus, daß der Begriff das Verhältniß der niedern Begriffe zu den höhern, das Urtheil aber das Verhältniß der höhern Begriffe zu den niedern ausdrückt (IX, 4.), in beiden Denkformen also auch der Inhalt der niedern und der höhern Begriffe vorkommt.

2. Um daher den Inhalt der Begriffe und Urtheile zu übersehn, brauchen wir nur zu untersuchen, wie sich der Inhalt der niedern und der höhern Begriffe zeigen werde. Das, was wir den Inhalt der Begriffe nennen, ist nichts anderes als der Inhalt des Denkens überhaupt. Denn der Inhalt des Denkens soll das Besondere im Denken sein (I, 15.); das Besondere ist aber dasjenige, wodurch sich das Eine von dem Andern unterscheidet oder sein Gedanke sich von dem Gedanken an ein Anderes sondert; der Inhalt des Begriffs setzt aber ein Allgemeines (den höhern Begriff), an welchem ein Besonderes gedacht wird (das charakteristische Merkmal), (VII, 11.) und darin wird also die Besonderheit eines Seins oder der Unterschied

eines Seins von dem andern Sein gesetzt. Aber ebenfalls in dem höhern Begriffe wird ein besonderes Sein gesetzt, denn er unterscheidet sich wieder von seinen nebengeordneten Begriffen.

3. Die Begriffe haben um so mehr Inhalt, je niedriger sie sind (VII, 12.); wenn wir daher den Inhalt der Begriffe aufsuchen wollen, so müssen wir auf die niedrigsten Begriffe zurückgehn. Die niedrigsten Begriffe, so weit sie uns auffindbar sind, liegen aber in den ursprünglichen und soviel als möglich bestimmten Wahrnehmungen (X, 1.); daher müssen wir, um den Inhalt der Denkformen zu finden, auf die Wahrnehmung zurückgehn.

4. Dasjenige, was in der Wahrnehmung gesetzt ist, bezieht sich auf die sinnliche Empfindung, so jedoch, daß seine Einheit nicht in der Empfindung gesetzt ist (VIII, 2. Anm.), sondern in dem Verstande, welcher sie denkt. Die Einheit in der Wahrnehmung, in ihrer Beziehung auf ein Sein gelegen, ist aber nicht das Besondere in ihr; vielmehr muß in der Mannigfaltigkeit, die auf unbestimmte Weise in der Wahrnehmung umfaßt wird, das Besondere oder ihr Inhalt gesucht werden. Daher hängt auch in den niedrigsten Begriffen der Inhalt des Denkens ganz allein von der Empfindung ab.

5. In den höhern Begriffen liegt der Inhalt immer theils in dem charakteristischen Merkmale, theils in dem höhern Begriffe; sofern aber auch dieser wieder durch ein charakteristisches Merkmal bestimmt ist, liegt auch der Inhalt des niedern Begriffs mit in seinem

charakteristischen Merkmale, oder der Inhalt eines Begriffs wird überhaupt nur durch charakteristische Merkmale bestimmt. Das charakteristische Merkmal aber ist, an sich genommen, ein abstracter Begriff (VIII, 9.), d. h. es ist dadurch gewonnen, daß wir in dem sinnlich wahrgenommenen Inhalte eines niedern Begriffs durch Hülfe des Verstandes dasjenige fanden, was ihm mit allen Begriffen seiner Art gemein ist (VI, 10.). Demnach ist auch der Inhalt der höhern Begriffe etwas, was sich von der Wahrnehmung, so weit sie in der Empfindung gegründet ist, herschreibt.

Anmerkung. Wenn wir in dem elementarischen Denken keinen höchsten Begriff finden können, so müssen wir in ihm zuletzt auf solche Begriffe kommen, die wir nur an charakteristischen Merkmalen von einander unterscheiden können. Indem wir nun, einen Begriff immer durch den andern bestimmend, die ganze Begriffsleiter hinauf steigen bis zum höchsten erreichbaren Begriff, ist es klar, daß der Inhalt eines jeden Begriffs nur durch sein charakteristisches Merkmal und durch die charakteristischen Merkmale seiner höhern Begriffe bestimmt werde.

6. Demnach müssen wir in allen, sowohl den niedern, als den höhern Begriffen und mithin auch in den Urtheilen den Inhalt von der sinnlichen Empfindung ableiten. Dies ist der richtige Sinn der Formel: nichts ist im Verstande, was nicht schon vorher in den Sinnen war. Sie stellt sich der andern Formel: alle Begriffe sind im Verstande vorgebildet (VIII, 2.), so zur Seite, daß erst aus der richtigen Einsicht über das Verhältniß beider das ganze Verfahren der beschränkten

Vernunft im elementarischen Denken erklärt werden kann.

7. Das richtige Verhältniß beider, so weit es uns hier übersehbar ist, stellt sich aber auf folgende Weise dar: indem wir uns erregt fühlen zu einer Thätigkeit unserer Vernunft oder indem wir empfinden, ist in der Erregung oder in der Empfindung uns das Streben gesetzt, zu wissen, was uns errege oder welches die Kraft sei, die uns erscheine (I, 10.; X, 3. u. 12.); dieses Streben wird dadurch zuerst befriedigt, daß der Verstand, denn er kann es allein, auf einen Kreis mehrerer Erscheinungen, die er zusammen zu einem individuellen Begriffe verbindet, verweist und anerkennt, daß jene Erscheinung nichts anderes sei, als eine Aeußerung dieser allgemeinen Kraft (VIII, 2.); doch das vernünftige Streben ist damit nur einstweilig befriedigt; denn alsbald frägt die Vernunft wieder, was denn nun diese Kraft sei und worin ihr Wesen bestehe, und die Antwort erhält sie dadurch, daß der Verstand einen noch größern Kreis von Erscheinungen zusammenfaßt (Artbegriff) und erklärt, dieser sei die Kraft, aus welcher jene vorher aufgewiesene nur als eine besondere Erscheinung hervorgehe, wiewohl in ihrem Kreise Selbständigkeit und dauerndes Bestehn habend. Wenn nun aber auch hiermit das Streben der Vernunft noch nicht völlig befriedigt sein darf, fährt es fort, immer größere und größere Kreise von Erscheinungen durch den Verstand gesetzmäßig zusammenzufassen (Gattungs- und höhere Gattungs-Begriffe) und sie zur Erklärung der niedern Kreise zu gebrauchen.

8. Darnach scheinen wir nun aber in Wahrheit nicht viel zu gewinnen, wenn wir die Kraft, aus der eine Erscheinung hervorgeht, auffassen; denn der Begriff der Kraft zeigt uns sich, so möchte man meinen, nur als ein größerer Kreis von Erscheinungen. Allein so ist es doch nicht ganz, denn außer dem größern Kreise von Erscheinungen, welche wir im Begriffe der Kraft denken, liegt auch in dem Gedanken der Kraft der Gedanke des Zusammenhaltigen für diese Erscheinungen oder eines höhern Seins, welches alle diese Erscheinungen in seiner Einheit verbindet und sie, eine jede für sich, aus sich hervorgehn läßt.

9. Sofern aber der Inhalt des Begriffs immer von der Empfindung ausgeht, also nur Erscheinungen darstellt, kann auch das Zusammenhaltige, welches in dem Begriffe der Kraft liegt, nicht durch den Inhalt des Begriffs ausgedrückt werden, denn die Erscheinungen haben nichts sich wechselsweise Bindendes, sondern nur durchaus Unzusammenhängendes oder gegen die Theilung sich gleichgültig Verhaltendes. Das Zusammenhaltige in den Begriffen kann also nur in der Form der Begriffe liegen oder muß durch den Verstand erkannt werden (VI, 2.).

10. Da die Begriffe um so mehr Wahrnehmungen unter sich umfassen müssen, je mehr sie nach oben zu steigen, so muß auch der Inhalt der höhern Begriffe immer abstracter werden (VI, 10.), d. h. die Begriffe werden um so mehr an Inhalt verliezen, und um so weniger sinnlich sein, je höher sie steigen. Dagegen muß das Zusammenhaltige in den Begriffen steigen,

gen, je mehr sie nach oben zu liegen. Doch kann kein Begriff im Gebiete des elementarischen Denkens alles Sinnliche verlieren, weil er sonst auch allen Inhalt verloren haben würde (VII, 14.).

11. Das sinnliche Erkennen gehört aber nur der Anregung der Vernunft an oder der Vernunft, in sofern sie beschränkt ist (I, 2.). In dem Gebiete des elementarischen Denkens kann daher weder in der Form des Begriffs, noch des Urtheils ein Gedanke gegeben sein, welcher die Vernunft selbst ganz befriedigte, oder keiner weitern Erklärung bedürfte. Die Form der Einheit oder das Zusammenhaltige für die Erscheinungen erklärt sich zwar durch das Setzen der niedern Begriffe aus einer höhern Einheit heraus; aber der Inhalt in beiden Verstandesformen bleibt immer das Unerklärte.

Zwölftes Kapitel.

Von der Verbindung der Begriffsform und der Urtheilsform.

1. Nach dem, was wir über den sinnlichen Inhalt der Begriffe und Urtheile gefunden haben, müssen uns alle beide Denkformen, so wie sie einzeln und für sich auftreten, als etwas Unvollkommnes erscheinen. Sie sind nicht vollkommen klar; sie bedürfen noch einer Erklärung, sie befriedigen daher den Trieb zum Wissen nicht oder sind kein reines Wissen. Wollen wir nun von ihnen aus zu einem reinen Wissen kommen, und dazu müssen wir uns getrieben fühlen, so müssen wir

das, was in dem Inhalte beider Denkformen unerklärt gegeben ist, d. h. das Sinnliche, zu erklären suchen.

2. Außerdem aber können wir auch die Unvollkommenheit beider Denkformen und die Unmöglichkeit in einer von ihnen ein reines Wissen zu haben, uns so erweisen: Der Begriff läßt es unbestimmt, was in seinem Umfange wirklich gesetzt sei; er umfaßt seinen Umfang nur dem Vermögen nach; nun ist er doch aber nur dadurch, daß er wirklich etwas begreift, ein Begriff, folglich liegt die Unvollkommenheit dieser Denkform darin, daß sie nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des zur Einheit Begriffenen darstellt. Wenn wir wissen, was in dem Vermögen eines Dinges liegt, so wird sich damit unsere Vernunft nicht befriedigen können, sondern sie wird, weil sie überall das wirkliche Sein darstellen will, verlangen müssen, zu wissen, was in den Dingen der Wirklichkeit nach liegt. Im Urtheil dagegen wird zwar die Wirklichkeit eines veränderlichen Merkmals im Begriffe angegeben, allein da der Begriff sich zu dieser Wirklichkeit gleichgültig verhält, denn sie ist in ihm allein nur der Möglichkeit nach gesetzt, so fragt es sich immer, warum nun gerade dies im Begriffe als wirklich gesetzt werde und nicht ein anderes. Darüber aber giebt das Urtheil keine Auskunft und es genügt daher auch nicht der Forderung der Vernunft nach einem reinen Wissen. Von der Seite des Seins stellen sich diese Unvollkommenheiten in den Formen des Denkens in folgenden Fragen dar: Warum ist die sinnliche Erscheinung so gegeben, wie sie mir in der Empfindung gegeben ist? Wie

entwickelt sich das Wesen eines Dinges? Warum bringt die Kraft aus ihrem allgemeinen Wesen eine solche besondere Erscheinung hervor?

3. Diese drei Fragen können aber auf eine zurückgeführt werden, denn sie verlangen im Grunde eine jede die Vervollständigung unseres Denkens zum Wissen. Es wird dies aus Folgendem klarer werden: Wenn wir wissen wollen, wie sich das Wesen eines Dinges entwickele, oder der Begriff die Mannigfaltigkeit seiner veränderlichen Merkmale wirklich in sich umfasse, so ist dies dieselbe Forderung, welche wir auch machen, wenn wir fragen, warum die Kraft eine solche Erscheinung hervorbringe; denn die Kraft ist nichts anderes, als das Wesen, sobald es in die Erscheinung gesetzt wird (X, 12.). Wenn wir die Wirklichkeit dessen, was in einem Begriffe nur dem Vermögen nach gesetzt ist, erkennen wollen und wenn wir erkennen wollen, wie die Wirklichkeit in dem höhern Begriffe begründet sei, so hat beides ein Ziel, nur wird nach demselben von verschiedenen Punkten aus gestrebt. Eben so sind aber auch die Frage nach dem Grunde der sinnlichen Empfindung und die Frage nach dem Grunde der Erscheinung einer Kraft sich einander gleich. Denn die Erscheinung einer Kraft wird von der Wahrnehmung aus aufgefaßt, weil sie von dem Urtheile dargestellt wird, dessen Bildung von der Wahrnehmung ausgehn muß (X, 1.); die Empfindung wird aber auch von der Wahrnehmung aufgefaßt und wir suchen also in beiden Fragen nach dem Grunde der Wahrnehmung.

4. Wir können demnach die Frage so stellen: wie

kommt zu dem Vermögen, das im Begriffe gesetzt ist, die Wirklichkeit hinzu oder wie ist die Wirklichkeit in dem Vermögen begründet? Bei der Beantwortung dieser Frage können wir von dem bestimmten Urtheile ausgehn. In ihm ist die Wirklichkeit eines niedern Begriffs in einem höhern ausgedrückt und also ist die Frage nach dem Grunde des bestimmten Urtheils mit der Frage nach dem Grunde der Wirklichkeit in dem Vermögen eines höhern Begriffs eins.

5. Der Subjectbegriff im bestimmten Urtheil drückt ein beharrliches Sein aus, das Prädicat ein veränderliches Moment an ihm. Dies veränderliche Moment soll im Urtheile als wirklich gesetzt werden und der Grund davon kann nicht im Subjectbegriffe an sich liegen; denn was im Subjectbegriffe an sich als wirklich gegeben ist, das ist auch in ihm als etwas Beharrliches gegeben. Es muß also die Wirklichkeit des Prädicats im Subjecte zwar zum Theil aus dem Subjectbegriffe hervorgehn, denn wenn der Subjectbegriff nicht wäre, so würde auch das Prädicat nicht in ihm wirklich sein können, zum Theil aber auch aus einem andern Begriffe.

6. Demnach kann der Grund eines Urtheils nur in zwei oder auch in mehrern Begriffen liegen; beide oder auch diese mehrern Begriffe müssen aber als verbunden oder zusammenhängend gedacht werden, weil sie als der Grund eines und desselben Vorübergehenden oder, wie man zu sagen pflegt, einer und derselben Begebenheit angesehn werden. Den Grund eines Urtheils haben wir also immer in der Verbindung oder

in dem Zusammenhange des Subjectbegriffs mit einem oder mit mehrern andern Begriffen zu suchen.

7. Wir werden also hierdurch auf die Vorstellung von einer Verbindung mehrerer Begriffe geführt, die aber verschieden sein soll von der Verbindung des Subjectbegriffs mit dem Prädicatbegriffe, denn diese soll durch jene begriffen werden. Außer dieser Verbindung von Begriffen haben wir aber nur noch die Verbindung mehrerer niedern Begriffe in einem höhern. In dem höhern Begriffe an sich liegen die niedern coordinirten Begriffe nur dem Vermögen nach; wenn sie aber der Wirklichkeit nach hervorgetreten sind, so werden sie durch ihren Zusammenhang mit dem höhern Begriffe, der ihnen ihr Wesen giebt, selbst unter einander zusammenhängen und dadurch einer den andern zur wirklichen Hervorbringung seiner veränderlichen Merkmale bestimmen können. Die nebengeordneten Begriffe sind in einer höhern Begriffssphäre zusammen gesetzt; sie begrenzen sich daher in ihr wechselseitig und indem sich der eine so setzt, wie er sich setzt, muß der andere dadurch zugleich so gesetzt werden, wie er gesetzt ist; die Mannigfaltigkeit, welche in dem einen Begriffe liegt, ist also durch die Mannigfaltigkeit, welche in dem andern liegt, bedingt.

8. Wenn wir daher den Grund eines Urtheils aufsuchen, so haben wir nicht nur auf den Subjectbegriff, sondern auch auf die ihm neben geordneten Begriffe zu sehn, oder die Art, wie die coordinirten Begriffe sich in der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten und Zustände entwickelt haben, ist die Bedingung, un-

ter welcher sich gewisse andere Thätigkeiten und Zustände in dem Subjectbegriffe entwickeln und zur Wirklichkeit kommen.

9. Wenn wir dies von der Seite des Seins betrachten, so ergiebt sich uns Folgendes: der Grund der lebendigen Entwicklung eines Dinges ist theils in ihm selbst, theils in seinem Zusammensein oder seiner Verbindung mit andern lebendigen Dingen, die auf gleicher Stufe des Daseins mit ihm stehn, zu suchen. Das Zusammensein des Subjects mit andern Dingen soll die Wirklichkeit des Prädicats im Subjecte hervorbringen, also kann es nicht ein gleichgültiges Zusammensein, sondern es muß ein wirkendes sein. Das Zusammensein der Dinge mit dem Subject muß die Ursache sein, welche die Wirkung im Subjecte hervorbringt und diese Wirkung ist die Wirklichkeit des Prädicats im Subject. Daher gründet sich das Wissen unter der Form des Urtheils auf dem Begriff der ursachlichen Verbindung unter den lebendigen Dingen.

10. Die Eigenschaft eines Dinges, durch welche es Ursache eines Zustandes oder einer Thätigkeit in einem Andern ist, heißt Caussalität, die Eigenschaft, durch welche etwas in ihm von einem andern bewirkt wird, Dependenz. Ursachliche Verbindung sagt aus, daß in dem Zustande oder der Thätigkeit eines Dinges der nothwendige Grund liege, daß in einem andern Dinge ein anderer Zustand oder eine andere Thätigkeit entstehe. Daher bezieht sich der Begriff der ursachlichen Verbindung nur auf das Gebiet des getrennten Seins und des Werdens.

Anmerkung. Die berühmten Einwürfe, welche Hume gegen den Begriff der ursachlichen Verbindung machte, zielten darauf ab, 1) zu zeigen, daß weder a priori, noch a posteriori eine Verbindung zwischen Ursache und Wirkung erkannt werden könne; denn a posteriori werde nur eine Verbindung in Raum und Zeit gefunden, nicht aber eine nothwendige Verbindung unter den Begebenheiten; wenn aber a priori die ursachliche Verbindung erkannt werden sollte, so müßte nothwendig im Begriff der Ursache auch die Kenntniß der Wirkung liegen, welches doch nicht der Fall wäre, weil man sich doch immer erst auf die Erfahrung berufen müßte, um zu wissen, wie die Wirkung einer Ursache sein werde; 2) nachzuweisen, daß der Begriff der ursachlichen Verbindung uns nur aus einer Täuschung der Einbildungskraft entstehe. Wenn wir nemlich die Aufeinanderfolge zweier oder mehrerer Begebenheiten oft erfahren, gewöhnte sich unser Geist zu erwarten, daß sie sich immer in Verbindung zeigen würden; sollte nun diese Erwartung befriedigt werden, vielleicht nur zufällig, so sähen wir die Aufeinanderfolge der Begebenheiten als nothwendig an, indem wir den Gedanken der Nothwendigkeit in der Verbindung beider Begebenheiten aus unserer Einbildungskraft zu der Aufeinanderfolge der Begebenheiten hinzufügten.

Auf den ersten Punkt ist zu antworten: die Gründe dagegen, daß der Begriff der ursachlichen Verbindung nicht a priori erkannt werden könne, beziehen sich nicht überhaupt auf diesen Begriff, sondern sie suchen nur die Unmöglichkeit darzuthun, eine besondere Wirkung einer besondere Ursache a priori zu finden. In dieser Rücksicht berief sich mit Recht Kant gegen Hume auf die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieses Satzes: Alles, was geschieht, hat

ren. Hierin liegt die Willkür, welche in jedem Irthum ist. Dadurch, daß man die Fiction mit einem unvollkommenen Wissen verbindet, giebt man ihr eine Beziehung zum Wissen und je stärker in uns die Neigung ist, das Wissen für vollendet zu halten, um desto leichter werden wir von der Fiction im Denken absehn und das Bewußtsein von ihr verschwinden lassen, auf dasjenige blickend, was in dem Irthum als Wissen gesetzt ist. Hierin zeigt sich der Einfluß unseres Charakters auf die Bildung des irrigen Denkens.

8. Das Bewußtsein von unserer Thätigkeit im Fingiren kann bald schwächer sein, bald mehr hervortreten, je nachdem unsere Aufmerksamkeit auf dieselbe geringer oder größer ist; es kann uns aber nie ganz verschwinden, weil das, was in unserm Bewußtsein war, doch immer einmal wieder in unsere Erinnerung zurückgerufen werden kann. Daher kommt unsere Ueberzeugung im Irthume der Ueberzeugung im Wissen nie ganz gleich; sonst würde auch nie der Irthum durch einen entgegengesetzten Denkact aufgehoben werden können, denn zwei sich widersprechende, aber mit gleicher Ueberzeugung gesetzte Gedanken würden einer den andern zu widerlegen nicht im Stande sein. Es giebt also verschiedene Grade in der Gewißheit oder Ueberzeugung, mit welcher das Denken gesetzt werden kann. Indem wir uns zum Theil der individuellen Neigung, aus welcher das Abschließen eines Gedankens hervorgeht, bewußt sind, nennen wir auch den Irthum eine falsche Meinung.

9. Das Nichtwissen vom Wissen ist die richtige

ter einander ist immer Wechselwirkung. Wenn ein veränderliches Sein in einem Dinge durch das Zusammensein mit einem andern Dinge wirklich werden soll, so muß auch zugleich jenes andere Ding als thätig angesehn werden in diesem Zusammensein, also als Ursach eine Thätigkeit habend, die nur aus dem Zusammensein mit jenem erstern Dinge hervorgehn kann, die also, da sie eine besondere Thätigkeit des Dinges sein muß, welche aus dem Zusammensein mit dem andern Dinge erklärt werden muß, nicht weniger als Wirkung erscheint.

Anmerkung. Nach der Darstellung, welche wir gewählt haben, erscheinen nur die coordinirten Dinge als in Wechselwirkung unter einander stehend; allein es muß diese Verbindung der Dinge doch auf das ganze Gebiet aller Dinge ausgedehnt werden, weil alle Begriffe gewissermaaßen als coordinirt gedacht werden können. Denn z. B. ein bestimmter einzelner Mensch und ein bestimmter einzelner Vogel stehn nicht unmittelbar unter einem und demselben Begriffe, sind also nicht unmittelbar coordinirt, aber sie stehn doch beide unter dem Begriffe des Thieres und sind, in sofern sie beide als unter diesem Begriffe stehend gedacht werden müssen, auch als coordinirte, wenn auch nur als mittelbar coordinirte Dinge zu betrachten, müssen daher auch in Wechselwirkung mit einander stehn.

12. In dem Urtheile haben wir eine Unvollkommenheit nachgewiesen, so wie auch im Begriffe (XII, 2.); beide Unvollkommenheiten sollen aber aufgehoben werden durch eine und dieselbe Operation des Verstandes (XII, 3.), welche zu zeigen hat, wie aus dem Vermögen eines Dinges etwas in ihm zur Wirklichkeit komme.

Dies geschieht dadurch, daß wir finden, in dem wechselseitig wirkenden Zusammensein mehrerer Dinge liege es, daß aus dem Vermögen die Wirklichkeit hervorgehe. Diese Operation des Verstandes können wir nun sowohl eine Vervollkommnung des Begriffs, als eine Vervollkommnung des Urtheils nennen. Gesetzt, daß ein Begriff A zwei andere Begriffe B und C unter sich enthielte, so ist in B, sobald wir es für sich betrachten, kein wirklicher Umfang seiner Thätigkeiten und Zustände gesetzt, sondern nur ein Vermögen, etwas in seinem Umfange wirklich zu haben; betrachten wir aber B in seinem wirkenden Zusammenhange mit C, so können wir sagen: weil B mit C wirkend zusammen ist, so entsteht in B etwas Wirkliches, was an sich nur dem Vermögen nach in ihm gesetzt ist; oder wir können auch sagen: weil in B etwas wirklich ist, welches nur aus seinem wirkenden Zusammensein mit C erklärt werden kann, so muß es mit C zusammen sein. Das erstere ist das Auffinden der Wirkung von der Ursache aus, das andere ist das Auffinden der Ursache von der Wirkung aus. In beiden Fällen findet aber eine Verbindung der Begriffsform mit der Urtheilsform statt; denn indem ich das Hervorgehn einer Wirkung, die nur im Urtheile ausgedrückt werden kann, daraus ableite, daß der Subjectbegriff mit einem ihm neben geordneten Begriffe verbunden ist, muß ich den höhern Begriff, in welchem beide Begriffe verbunden sind, kennen und muß auch die Art kennen, wie beide Begriffe sich zu einander in ihrer Verbindung verhalten, oder wie sie sich von einander durch ihre charakteristischen Merkmale

unterscheiden; in diesen beiden Bestandtheilen liegt aber der Begriff (VII, 11.).

13. Da die Vervollkommnung der Urtheile der Vervollkommnung der Begriffe in Rücksicht auf die Erkenntniß, welche darin ausgesprochen wird, gleich ist, so kann es uns auch gleich sein, ob wir die eine oder die andere untersuchen; wir wollen dabei wieder von der Betrachtung der Urtheile ausgehn. In dem bestimmten Urtheile ist uns nur die Wirklichkeit eines Prädicats in einem Subjecte gegeben, aber nicht der Grund dieser Wirklichkeit (IX, 12.); wir können es in sofern auch ein unvollkommenes Urtheil nennen. Der Grund der Wirklichkeit des Prädicats im Subjecte liegt in dem Zusammenwirken der Dinge (XII, 9.); dasjenige Urtheil würde also in Vergleich mit dem unvollkommenen ein vollkommenes Urtheil sein, welches uns außer der Wirklichkeit eines Prädicats auch die Ursache angäbe, durch welche es wirklich wird oder den wirkenden Zusammenhang des Subjects mit einem oder mehrern andern Dingen, durch welchen das Hervorgehn des Prädicats aus ihm erklärt wird, ausdrückte.

Anmerkung. In der Sprache werden solche vollkommene Urtheile dadurch ausgedrückt, daß man das Prädicat eines unvollkommenen Urtheils erweitert, indem man das Thun, welches im Prädicate ausgedrückt wird, als übergehend auf ein Anderes oder das Leiden als ausgehend von einem Andern setzt; z. B. Sokrates liebt den Alkibiades; das Eisen wird vom Magnet angezogen.

14. Wie kommen wir nun aber zu der Bildung solcher vollkommenen Urtheile vom unvollkommenen Ur-

auch kein Wissen, in dem nicht auch ein Nichtwissen wäre. Dieses zeigt sich uns auf doppelte Weise, je nachdem wir die Mannigfaltigkeit in unserm Denken von der objectiven, oder von der subjectiven Seite desselben betrachten. Von der objectiven Seite können wir zwar sagen, daß uns ein elementarisches Denken ein Sein darstelle, aber niemals ein vollkommen begründetes oder erklärtes Sein (XII, 15.), d. h. ein Sein, welches für sich gedacht werden könnte oder für sich denkbar wäre. Nun muß aber ein jedes Sein, welches für sich ist, doch auch für sich gedacht werden, wenn es so gedacht werden soll, wie es ist; wenn uns also das elementarische Denken kein Sein darstellen kann, welches für sich denkbar ist, so kann es uns auch kein Sein darstellen, wie es ist, d. h. es ist kein vollkommenes Wissen (Allgem. S. I, 6.).

15. Von der subjectiven Seite des Denkens kann man dies so zeigen: In einem jeden elementarischen Denken ist ein Moment der Empfindung (I, 13.) und mithin der Wahrnehmung, die entweder bestimmter oder unbestimmter ist (XI, 10.); nun erregt die Wahrnehmung uns um so bestimmter zur Bildung der Begriffe und der Urtheile, je bestimmter sie gesetzt ist (VIII, 4. u. X, 8.), da sie aber nie ganz bestimmt gesetzt werden kann (VI, 9.), so kann sie auch nie mit völliger Bestimmtheit zur Bildung eines Begriffs oder eines Urtheils führen, d. h. wir könnten mit völliger Gewißheit nie einen Begriff oder ein Urtheil abschließen. Mithin ist auch kein Gedanke im Gebiete des elementari-

das Zusammenwirken einer Art mit einer Art und eines Individuums oder einer Art oder einer Gattung mit einer Gattung darstellen u. s. w. Die Bildung der abstracten Begriffe aus der Aehnlichkeit der Wahrnehmungen beruht also auf dem Satze, daß wenn Gleichartiges mit Gleichartigem zusammentrifft, daraus eine gleichartige Wirkung hervorgehn müsse, und die Grade abstracter Begriffe müssen sich nach den Graden der concreten Begriffe richten, sind aber viel mannigfaltiger, als die letztern, weil die Variationen, die aus zwei oder, wie es gewöhnlich ist, mehrern Elementen entstehn, natürlich viel mannigfaltiger sein müssen, als die einfachen Elemente sind. Es darf hierbei nicht übersehn werden, daß die concreten Dinge in so mannigfaltigen wirkenden Verhältnissen zu einander stehn, daß wir selten oder nie eine einfache Wirksamkeit der Dinge unter einander auffassen können und daß daher die abstracten Begriffe auch gewöhnlich ein Zusammenwirken mehrerer Dinge unter sich darstellen müssen. Auch sind hierbei die abstracten Verhältnißbegriffe, welche sich auf den Begriff der Größe beziehn, nicht mit zu rechnen, denn diese entstehn nur aus der abstracten Betrachtung möglicher Verhältnisse in Raum und Zeit, sobald sie ohne allen besondern Inhalt gedacht werden. Wir sehen hieraus, daß die Bildung abstracter Begriffe, wenn sie gesetzmäßig geschehn soll, immer abhängig ist von dem Dasein lebendiger Dinge nach verschiedenartiger Verwandtschaft. So setzen die abstracten Begriffe des Baches, der Elektricität u. s. w. gewisse lebendige Dinge voraus, in deren Wechselwirkung die Erscheinungen entstehn, welche mit jenen Begriffen bezeichnet werden, und es wird dadurch die Meinung, welche hie und da hervorgetreten ist, widerlegt, daß die lebendigen Dinge nur das Zusammentreffen mehrerer solcher Processe

in einem Punkte wären, vielmehr ist umgekehrt zu sagen, daß solche Processe, welche man auch wohl Kräfte nennt, oder gar sich als Materien vorstellt, nur in dem Zusammentreffen mehrerer lebendigen Dinge bestehen.

Dreizehntes Kapitel.

Von den niedern Stufen des Bewußtseins und von ihrem Verhältnisse zum Wissen.

1. Wenn wir dasjenige, was wir bisher von einfachen Denkformen betrachtet haben, den Begriff, das Urtheil und die Verbindung beider, mit der Idee des Wissens vergleichen, so werden wir eingestehn müssen, daß keine von jenen Formen dieser Idee entsprechen könne. Denn wenn wir selbst in der Erklärung der einzelnen Acte unseres Denkens immer noch etwas Unerklärtes zurückbehalten (XII, 16.), so können wir auch keinen Act unseres Denkens ganz abschließen als für sich und vollkommen begreiflich, sondern wir werden in jedem wieder hinausgetrieben aus ihm selbst, um ihn durch einen andern zu begreifen, der aber an sich auch wieder nicht begreiflich ist. Diese Unvollkommenheit eines jeden Denkacts in dem Gebiete des elementarischen Denkens kann überhaupt auf die Nothwendigkeit zurückgeschoben werden, in einem jeden Acte des elementarischen Bewußtseins einen Antheil der Empfindung zuzugestehn (I, 13.), denn die Empfindung ist eine der Vernunft fremde Erregung (I, 2.) und verlangt daher eine Erklärung außer ihr selbst.

2. Kein

2. Kein einzelnes Denken befriedigt also das Verlangen der Vernunft und es würde daher unmöglich sein, daß die Vernunft nur ein einzelnes Denken setzen könnte, wenn wir dies nicht aus dem theilweisen Unbewußtsein, mit welchem die Vernunft sich in ihrer Beschränkung setzt, erklären müßten. Um das unvollkommene Denken uns erklären zu können, müssen wir eine beschränkte Vernunft voraussetzen. Im Zustande des unvollkommenen Denkens müssen wir also uns nicht vollkommen unser bewußt sein; aber doch müssen wir uns einigermaaßen unser bewußt sein, denn das Bewußtsein kann uns nie ganz verschwinden. Es frägt sich nun, wie wir die verschiedenen Arten, nach welchen wir uns unser zum Theil bewußt sind, zum Theil nicht bewußt sind, zu betrachten haben.

3. Die Art, wie wir das Denken in uns selbst im Bewußtsein haben und das Product unseres Denkens entweder als ein Wissen oder als ein Denken ansehen, nennen wir die Reflexion. Ein solches Haben des Denkens in unserm Bewußtsein müssen wir annehmen, weil darauf alle Ueberzeugung beruht (I, 8.). Die Reflexion ist das Denken vom Denken, kann aber selbst entweder nur ein unvollkommenes Denken, oder auch ein Wissen sein. Hiernach sind in Beziehung auf das Wissen vier Arten des Bewußtseins möglich, 1) ein Nichtwissen vom Nichtwissen, 2) ein Nichtwissen vom Wissen, 3) ein Wissen vom Nichtwissen, und 4) ein Wissen vom Wissen.

4. Die niedrigste Stufe unseres Bewußtseins ist die, auf welcher wir ein Nichtwissen vom Nichtwissen

haben oder ein Nichtwissen in uns für ein Wissen halten. Diese Stufe des Bewußtseins nennen wir den Irthum. Wodurch aber kann eine solche Täuschung über die Art unseres Bewußtseins entstehn? Der Mensch, als sich entwickelnde Vernunft, hat nothwendig Erinnerung (VI, 9.), wozu die Fähigkeit gehört, allgemeine (abstracte) Bilder früher wahrgenommener Thätigkeiten und Zustände in sich hervorzurufen oder, wie man dies auszudrücken pflegt, Gemeinbilder zu entwerfen. Diese Fähigkeit nennt man die Einbildungskraft. Sie kann gebraucht werden, entweder um ein Wissen von den Dingen zu haben, oder ohne diesen Zweck; im letztern Falle nennt man sie schöpferische Einbildungskraft oder Phantasie. Das Bild, welches uns durch diese entsteht, heißt eine Fiction.

5. Die Fiction ist kein Irthum, denn sie ist ein Denken, welches ohne den Zweck, zu einem Wissen zu führen, entworfen wird und welches also auch an sich nicht für ein Wissen gehalten werden kann. Erst wenn die Fiction für ein Wissen gehalten wird, entsteht uns der Irthum. Die Frage nach der Entstehung des Irthums ist also die, wie uns das Bewußtsein von einer Fiction im Denken verschwinden und sie für ein Wissen gehalten werden kann. Es gehört dazu, daß wir mit Ueberzeugung das Fingirte als etwas Seiendes setzen. Wie kann aber die Ueberzeugung mit einem Denken sich verbinden, das nicht ein Wissen ist, da sie als subjectives Kennzeichen des Wissens nur aus der Gesetzmäßigkeit und Allgemeingültigkeit in der Bildung des Denkens entstehn soll (I, 8.)? Wenn ein Den-

ten, das nicht ein Wissen ist, an sich dieselbe Gewißheit hätte, mit welcher das Wissen gesetzt wird, so würde uns dadurch das subjective Kennzeichen des Wissens gänzlich verschwinden. Dies kann nicht sein; es muß also auch im Irthum ein Wissen sein, nur nicht ein vollkommenes, sondern ein mit einer Fiction verbundenes und die Ueberzeugung im Irthum muß sich an das anschließen, was in ihm gewußt wird.

6. In einem jeden Gedanken ist eine Verbindung des Mannigfaltigen mit der Einheit (Allgem. S. II, 9.). Es kann uns aber eine Mannigfaltigkeit in einem Wissen gegeben sein ohne die dazu gehörige bestimmte Einheit oder eine Einheit ohne die dazu gehörige bestimmte Mannigfaltigkeit; um aber einen bestimmten Gedanken zu haben, können wir das Fehlende hinzu fingiren. Eine solche Verbindung einer Fiction mit einem Wissen nennen wir eine Hypothese. Diese ist noch kein Irthum, aber sie wird zum Irthum, sobald uns das Bewußtsein, daß eine Fiction im Gedanken ist, verschwindet.

7. Der Irthum ist also ein fertiger und bestimmter Gedanke, in welchem die Verbindung zwischen der gewußten Einheit oder Mannigfaltigkeit und der fingirten Mannigfaltigkeit oder Einheit als wirklich existirend abgeschlossen ist. Wir können zur Vollziehung des Gedankens oder zum Abschließen desselben unsere Zustimmung zurückhalten oder auch nicht. Das letztere geschieht dann, wenn wir unsere Aufmerksamkeit von der Thätigkeit im Fingiren abziehen und dadurch ein unvollkommenes Bewußtsein von unserm Denken erhal-

ten. Hierin liegt die Willkür, welche in jedem Irthum ist. Dadurch, daß man die Fiction mit einem unvollkommenen Wissen verbindet, giebt man ihr eine Beziehung zum Wissen und je stärker in uns die Neigung ist, das Wissen für vollendet zu halten, um desto leichter werden wir von der Fiction im Denken absehn und das Bewußtsein von ihr verschwinden lassen, auf dasjenige blickend, was in dem Irthum als Wissen gesetzt ist. Hierin zeigt sich der Einfluß unseres Charakters auf die Bildung des irrigen Denkens.

8. Das Bewußtsein von unserer Thätigkeit im Fingiren kann bald schwächer sein, bald mehr hervortreten, je nachdem unsere Aufmerksamkeit auf dieselbe geringer oder größer ist; es kann uns aber nie ganz verschwinden, weil das, was in unserm Bewußtsein war, doch immer einmal wieder in unsere Erinnerung zurückgerufen werden kann. Daher kommt unsere Ueberzeugung im Irthume der Ueberzeugung im Wissen nie ganz gleich; sonst würde auch nie der Irthum durch einen entgegengesetzten Denkact aufgehoben werden können, denn zwei sich widersprechende, aber mit gleicher Ueberzeugung gesetzte Gedanken würden einer den andern zu widerlegen nicht im Stande sein. Es giebt also verschiedene Grade in der Gewißheit oder Ueberzeugung, mit welcher das Denken gesetzt werden kann. Indem wir uns zum Theil der individuellen Neigung, aus welcher das Abschließen eines Gedankens hervorgeht, bewußt sind, nennen wir auch den Irthum eine falsche Meinung.

9. Das Nichtwissen vom Wissen ist die richtige

Meinung. Es bezieht sich diese auf die verschiedenen Grade der Ueberzeugung, in sofern sie aus der verschiedenen Art hervorgehn, wie wir einen Gedanken abschließen können. Entweder schließen wir ihn so ab, daß wir zugleich die Ueberzeugung haben, wir könnten ihn nicht anders abschließen und bedürften keiner weitern Untersuchung über die Gesetzmäßigkeit des Abschließens; oder wir schließen ihn nicht mit dieser vollkommenenen Ueberzeugung ab, sondern nur einstweilig mit dem Bewußtsein, daß er noch einer genauen Untersuchung bedürfe, die wir nur jetzt nicht vornehmen wollen oder können. Das letztere giebt, wenn die Verbindung im Gedanken richtig gesetzt ist, die richtige Meinung.

10. Der Grund des einstweiligen Abschließens in der richtigen Meinung kann nicht im Denken selbst, sofern es nach dem Wissen strebt, sondern nur in seinem Verhältnisse zum thätigen Leben liegen. Sobald uns die Verbindung im Gedanken nur als möglich oder als Hypothese erscheint, kann uns nur ein Bedürfniß zum Handeln dazu zwingen, wirklich abzuschließen. Wenn wir handeln sollen in Beziehung auf einen Gegenstand, so müssen wir diesen Gegenstand und sein Verhältniß zu uns entweder kennen oder wenigstens annehmen, daß wir ihn kennen, also die Richtigkeit eines Gedankens wenigstens für den Augenblick des Handelns voraussetzen. Dies ist das, was wir Meinung nennen, in welcher die Menschen um so mehr leben, je mehr der Trieb zum Handeln, und je weniger der Trieb zum Wissen in ihnen lebendig ist. Kein Mensch kann sich

der Meinung ganz entziehen, da er nicht immer ein Wissen von dem Gegenstande, auf welchen sich sein Handeln richten muß, und von seinem Verhältnisse zu ihm haben kann.

11. Das Wissen vom Nichtwissen ist der Zweifel, nicht aber der allgemeine Zweifel, welcher alles Wissen vernichten möchte (vergl. Allgem. S. I, 7. Anm.), sondern der besondere Zweifel, welcher die Idee des Wissens vor sich hat und nach ihr das einzelne Denken mißt, es aber dieser Idee nicht entsprechend findet. Sobald in einem Denken sich etwas Unbestimmtes findet, so kann an dieses sich der Zweifel anschließen, indem er finden muß, daß es der Idee des Wissens, welche überall das völlig Erkannte und Durchschaute sucht, nicht gleich kommen könne.

Anmerkung. Der Zweifel kann nie falsch sein, sonst würde er das Nichtwissen vom Nichtwissen oder der Irthum sein; denn wenn wir an der Richtigkeit eines Satzes zweifeln, so heißt dies nur, wir wissen, daß wir diesen Satz noch nicht vollkommen als ein Wissen vollzogen haben; hätten wir ihn aber wirklich vollzogen als ein Wissen, so müßte darin auch die vollkommene Ueberzeugung von ihm gesetzt sein, oder es könnte kein Zweifel dagegen aufkommen. Etwas anderes ist es aber, wenn wir den Begriff des Zweifels auch auf die Art ausdehnen, wie wir das Denken in einem Andern betrachten und die Art, wie wir einen Gedanken in uns haben, mit der Art vergleichen, wie ein anderer denselben Gedanken in sich hat. In dieser Bedeutung des Worts könnte man sagen, der Zweifel an dem Wissen, welches ein anderer vollzogen hat, welches wir aber nicht so haben vollziehen können, sei falsch. Dann

aber vermischt man auch die Begriffe des Zweifels und des Irthums.

12. Sobald der Zweifel nicht bloß unbestimmt aus einer dunkeln Ahndung von der Unvollkommenheit eines Gedankens entsteht, sondern bestimmt dasjenige, was in einem Gedanken unvollkommen gesetzt ist, nachzuweisen weiß, so geht er von einer Unterscheidung der Elemente des Denkens aus und wird in sofern Kritik genannt. In dieser bestimmten Gestalt richtet sich der Zweifel bald auf früher gesetzte Meinungen, bald auf früher gesetzte Irthümer, in welchen sich ein Element des Wissens und ein Element der Fiction verbunden finden; beide unterscheidet die Kritik und stellt das im Gedanken enthaltene Wissen für sich in seiner unvollendeten Gestalt hin, damit es weiter ausgebildet werden könne.

13. Der Zweifel untersucht die richtige Meinung und den Irthum, welcher aber aufhört Irthum zu sein, sobald er von dem Zweifel untersucht wird. Daher treibt er dazu an, das Gegebene im Denken zu betrachten, und die Bedingungen, welche noch gegeben werden müssen, um es zum Wissen auszubilden, aufzusuchen. Auf diese Weise lehrt er, wie wir von den niedern Stufen des Bewußtseins aufsteigen können zu der vollkommenen Einsicht vom Wissen oder zum Wissen vom Wissen.

14. So lange wir nun aber im elementarischen Denken sind, können wir niemals ein reines Wissen vom Wissen haben, vielmehr, sowie es keinen Irthum giebt, in dem nicht auch ein Wissen wäre, so giebt es

auch kein Wissen, in dem nicht auch ein Nichtwissen wäre. Dieses zeigt sich uns auf doppelte Weise, je nachdem wir die Mannigfaltigkeit in unserm Denken von der objectiven, oder von der subjectiven Seite desselben betrachten. Von der objectiven Seite können wir zwar sagen, daß uns ein elementarisches Denken ein Sein darstelle, aber niemals ein vollkommen begründetes oder erklärtes Sein (XII, 15.), d. h. ein Sein, welches für sich gedacht werden könnte oder für sich denkbar wäre. Nun muß aber ein jedes Sein, welches für sich ist, doch auch für sich gedacht werden, wenn es so gedacht werden soll, wie es ist; wenn uns also das elementarische Denken kein Sein darstellen kann, welches für sich denkbar ist, so kann es uns auch kein Sein darstellen, wie es ist, d. h. es ist kein vollkommenes Wissen (Allgem. S. I, 6.).

15. Von der subjectiven Seite des Denkens kann man dies so zeigen: In einem jeden elementarischen Denken ist ein Moment der Empfindung (I, 13.) und mithin der Wahrnehmung, die entweder bestimmter oder unbestimmter ist (XI, 10.); nun erregt die Wahrnehmung uns um so bestimmter zur Bildung der Begriffe und der Urtheile, je bestimmter sie gesetzt ist (VIII, 4. u. X, 8.), da sie aber nie ganz bestimmt gesetzt werden kann (VI, 9.), so kann sie auch nie mit völliger Bestimmtheit zur Bildung eines Begriffs oder eines Urtheils führen, d. h. wir könnten mit völliger Gewißheit nie einen Begriff oder ein Urtheil abschließen. Mithin ist auch kein Gedanke im Gebiete des elementari-

schen Denkens ein vollkommenes Wissen (Allgem. S. I, 5.).

Anmerkung. Wir haben uns oben bei der Betrachtung der Urtheilsbildung (X, 8.) damit begnügt, anzunehmen, die Wahrnehmung könne wenigstens soweit bestimmt werden, als es nöthig sei, um einzusehn, daß irgend ein Prädicat nur mit einem Subjecte verbunden werden könne; allein diese Annahme ist nur zu Gunsten der bestimmten Urtheilsbildung gemacht worden; sie ermangelt aber der völligen wissenschaftlichen Genauigkeit, denn es läßt sich kein Merkmal angeben, woran wir zu erkennen vermöchten, ob eine Wahrnehmung, die doch noch nicht ganz bestimmt ist, nun gehörig bestimmt sei zur Bildung eines bestimmten Urtheils. Wenn wir unser einzelnes Denken betrachten, es nach seiner Entstehung verfolgend, so werden wir immer gestehn müssen, daß wir mehr nach einem dunkeln Gefühle, gleichsam instinctartig die Einheit mit der Mannigfaltigkeit verbinden, als daß wir dabei von einer völligen Einsicht der Vernunft geleitet werden. Es kommt uns aber bei der Bildung der Urtheile im gemeinen Leben auch das zu Statten, daß wir gewöhnlich mehrere Urtheile zugleich oder hintereinander über ein und dasselbe Ding fällen, indem wir dasselbe zugleich sehen, hören, fühlen u. s. w. Dies giebt also eine Verbindung mehrerer Denkacte, die sich einander wechselseitig stützen, etwas Aehnliches mit dem, was wir wissenschaftliche Verbindung nennen.

16. In dem elementarischen Denken können wir also nie zum vollkommenen Wissen gelangen, sondern nur zur Meinung. Das Gebiet der Meinung ist meistentheils das, in welchem unsere Gedanken liegen, so

weit sie nur elementarisch sind. Ist die Meinung richtig, so ist in ihr allerdings ein Wissen gesetzt, aber nicht ein vollkommenes, sondern nur ein relatives, d. h. ein Denken, welches gegen ein anderes Denken gehalten als ein Wissen erscheinen kann, indem es dasjenige erkannt hat, was in diesem noch nicht erkannt war, welches aber in sich selbst theils von Seiten des Seins, welches im Wissen dargestellt werden soll, theils von Seiten der Ueberzeugung, mit welcher das Wissen gesetzt werden soll, der Idee des Wissens nicht entspricht, daher zugleich ein Wissen und ein Nichtwissen ist.

Anmerkung. Wenn man das Vorhandensein eines wirklichen Wissens nachweisen will, so beruft man sich gewöhnlich auf die Lehren der Mathematik, aber man beweist dadurch nur, daß man entweder nicht weiß, was die Vernunft eigentlich wissen wolle, oder daß man das nicht kennt, was die Mathematik wirklich lehrt. Die Mathematik lehrt uns nur Formeln, d. h. gewisse Vorschriften, nach welchen wir eine Wahrnehmung entweder für sich oder in ihrem Verhältnisse zu andern Wahrnehmungen von Seiten ihrer Form bestimmen können. Sie ist also nur von einem möglichen Nutzen für die Erkenntniß der Dinge, weswegen sie auch auf mancherlei Zweige unserer Erfahrungswissenschaften angewendet werden kann; sie giebt aber selbst nie ein vollendetes Wissen, d. h. sie lehrt uns nichts, was an und für sich ist, kennen. Eben so ist es mit allen andern Wissenschaften, die sich bloß mit abstracten Begriffen beschäftigen.

Vierzehntes Kapitel.

Von der wissenschaftlichen Verbindung und ihren Formen überhaupt.

1. Wir haben bisher die einzelnen Denkformen im Gebiete des elementarischen Denkens untersucht, den Begriff und das Urtheil, und wenn wir auch zu einer Verbindung dieser Denkformen aufgestiegen sind, so betrachteten wir doch auch diese nur als in einem einzelnen Denkacte gegeben. Da wir nun aber finden, daß die einzelnen Denkacte für sich der Idee des Wissens nicht entsprechen (XIII, 14. u. 15.), so kommen wir dadurch zu dem Versuch, die Mangelhaftigkeit eines Denkacts durch einen andern Denkact zu ergänzen oder mehrere Denkacte so zu verbinden, daß, wenn auch ein jeder für sich mangelhaft sein sollte, doch das Ganze, das aus ihrer Verbindung entsteht, sich als etwas Vollkommenes zeige. Eine solche Verbindung mehrerer Denkacte zu einer Einheit nennen wir eine Wissenschaft.

2. Die Unvollkommenheit des einzelnen Denkens von seiner objectiven Seite besteht darin, daß es uns nicht ein Sein darstellt, welches für sich gedacht werden kann (XIII, 14.); können wir nun aber zu jenem ein anderes Denken hinzufügen, welches uns ein Sein darstellt, durch welches jenes erstere Sein gedacht werden kann, und welches zwar auch nicht für sich, aber doch durch jenes erstere Sein gedacht werden kann, so ist uns dadurch eine Verbindung beider Denkacte gegeben, denn der eine zeigt auf den andern hin und for-

derselben Art, daher gebe sie auch nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. eine Allgemeinheit, deren Nothwendigkeit zwar nicht eingesehn, aber doch durch viele Beispiele bestätigt werde. Eine solche Induction, welche auch Bacon nicht wollte, würde durch ein jedes einzelnes Beispiel widerlegt werden können, würde also auch gar kein vollkommen wissenschaftliches Verfahren abgeben, sondern nur zu einer lazen Wahrscheinlichkeit führen. Wenn wir auch eine vollkommene Induction in vielen Fällen, und zwar am meisten bei den niedrigsten Begriffen, nicht erreichen können, so darf man doch der Strenge der wissenschaftlichen Forderung nichts vergeben.

10. Die Gewißheit, daß alle veränderlichen Merkmale in einen Begriff aufgenommen worden sind und der Begriff also von Seiten der Induction abgeschlossen werden kann, rührt nicht aus der Vielheit der niedern Begriffe her, die sich nicht an und für sich verbinden (VIII, 2.), also auch nichts über die Vollständigkeit der Verbindung aussagen können. Daher kann jene Gewißheit uns nur aus der Einheit des Begriffes stammen und wird mithin nicht aus der Induction abgeleitet werden können, sondern sich aus der Deduction herschreiben müssen. Dies zeigt, daß die Induction nicht nur in ihrem Beginnen, sondern auch in ihrer Vollendung von der Deduction abhängig ist.

11. Wenn wir nun einmal zu induciren begonnen haben, so werden wir in diesem wissenschaftlichen Verfahren die ganze Leiter der Begriffe von dem untersten an bis zum obersten hinaus durchlaufen können, ja wir werden ohne Willkürlichkeit ihm keine Grenze setzen

bindung zwischen den Denkacten, die sich wechselseitig erklären, statt finden kann, so muß es auch möglich sein, daß sich die Ueberzeugung, welche in einem Denken ist, auch auf ein anderes mit ihm verbundenes Denken verbreitet; denn wenn die Erklärung richtig ist, so muß auch das, was dadurch erklärt wird, richtig sein und mit Ueberzeugung gesetzt werden können. So läßt es sich nun denken, daß wenn auch zwei Denkacte jeder für sich nicht mit vollkommner Ueberzeugung gesetzt werden können, sie doch durch ihre wechselseitige Verbindung vollkommne Ueberzeugung erhalten und dasselbe wird auch von der Verbindung mehrerer Denkacte unter einander gesagt werden können.

5. Wenn wir die Ueberzeugung von der allgemeinen Gültigkeit eines Denkens ableiten oder von der Gesetzmäßigkeit, nach welcher das Denken geschieht (I, 8.), so haben wir es dabei mit der Begriffs- und Urtheils-Bildung zu thun. Die Begriffsbildung muß geleitet werden nach der Art, wie die Begriffe im Verstande vorgebildet liegen; sobald uns nun aber ein Begriff wirklich hervortritt, durch irgend eine Wahrnehmung erregt, so scheint dies willkührlich und gesetzlos zu geschehn, denn die besondere Erregung ist dem allgemeinen Begriffe selbst nicht gleich, die Verbindung, welche in den Wahrnehmungen ist, kann uns nicht eine nothwendige Verbindung, wie sie in dem Begriffe gesetzt ist, lehren (VIII, 2.). Eine andere Sache würde es aber sein, wenn wir einen Begriff aus einem andern höhern ableiten könnten, denn alsdann würde uns die gesetzmäßige Verbindung im Begriffe einleuch-

eitig werden müssen. Wie der Urtheilsbildung muß es auf ähnliche Weise beschaffen sein, da ihre Bildung von der Begriffsbildung abhängt.

6. Zu der Verbindung mehrerer Denkacte unter einander werden wir von der Kritik getrieben, indem sie uns nachweist, wie in dem einzelnen Denkacte eine bestimmte Unvollkommenheit liege, welche sich als eine solche zeigt, die wohl noch durch andere Denkacte ergänzt werden könnte (XIV, 12.). Es ist aber dies Verweisen auf andere Denkacte zuerst unbestimmt, denn sobald die andern Denkacte bestimmt gegeben wären, so würde die Kritik aufhören oder wir würden in der Verbindung mehrerer Denkacte das Verlangen der Vernunft nach dem Wissen befriedigt finden.

7. Durch die Verbindung mehrerer Denkacte unter einander würde alsdann das Verlangen der Vernunft befriedigt werden, wenn diese Denkacte sich so unter einander verhielten, daß einer immer durch die andern vollkommen erklärt würde, aber auch die andern vollkommen erklärte (XIV, 1.). Dies würde aber nur dann möglich sein, wenn wir gewisse Gebiete des Denkens so von einander absondern könnten, daß sie ein jedes Gebiet für sich und aus sich vollkommen klar wären, also mit einander in keiner wechselseitigen Beziehung ständen. Solche Gebiete würden uns einzelne Wissenschaften geben.

8. Allein mehrere solche Gebiete können wir nicht annehmen, weil sie als Gebiete des Wissens alle aus der Einen Vernunft ihren Ursprung haben müssen. Giebt es mehrere Wissenschaften, so werden sie, weil

sie alle in der einen Vernunft sein müssen, mit einander verglichen werden können. Ihre Vergleichung unter einander wird aber wieder ein Wissen sein können, welches zu keinem von diesen Gebieten ausschließlich, sondern zu allen gehören und daher alle mit einander verbinden würde. Daher kann auch die Vernunft nur dadurch befriedigt werden, daß sie alle Wissenschaften zu einem Ganzen verbindet.

9. So lange wir aber diese höchste Wissenschaft noch nicht gefunden haben sollten, wird es immer als ein Fortschritt in unserm Denken angesehn werden müssen, wenn wir auch nur einzelne Wissenschaften bilden, die mehrere einzelne Denkacte umfassen und dadurch zur klarern Einsicht über die Verbindung des Seins und zu größerer Ueberzeugung führen (XIV., 2. u. 4.).

10. Die Verbindung verschiedener Acte des Denkens kann nur alsdann gesetzmäßig sein, wenn sie die Verbindung des einzelnen Seins oder der Dinge nachahmt; denn die Verbindung der Denkacte muß selbst dahin streben, ein Wissen zu sein und folglich die Verbindung des Seins darzustellen. Unter den Dingen finden wir aber keine andere Verbindung als die, welche nach der Art, wie Thätigkeiten und Zustände in einem Individuum, wie Individuen in einer Art, Arten in einer Gattung und Gattungen wieder in einer höhern Gattung verbunden sind und umgekehrt. Dies ist also die Verbindung, welche in der Ueber- und Unter-Ordnung der Begriffe ausgedrückt wird, worin zugleich die Verbindung nebengeordneter Begriffe mit eingeschlossen ist.

11. Daher kann es auch nur zwei Arten oder Formen der wissenschaftlichen Construction geben, von welchen die eine die Induction ist oder die Auffindung höherer Begriffe von den niedern aus und die andere die Deduction oder die Ableitung niederer Begriffe aus den höhern. Es läßt sich auch hieraus zeigen, daß die wissenschaftliche Construction nie bei der Darstellung nur eines beschränkten Gebiets von Denkacten stehn bleiben könne, sondern wir immer zur Auffindung einer einzigen Wissenschaft, die alle Wissenschaften umfaßt, aufgefordert werden. Denn Induction und Deduction haben keine Grenzen, weil die Ueber- und Unter-Ordnung der Begriffe im elementarischen Denken keine Grenzen hat (VII, 14.).

12. Induction und Deduction als wissenschaftliche Methoden haben nichts weiter zu leisten, als dasjenige, was in den einzelnen Denkacten ist, in einem geregelten Zusammenhange darzustellen oder Urtheile und Begriffe auszubilden und mit einander zu verknüpfen. Die Induction, indem sie von den niedern Begriffen ausgeht und zu den höhern Begriffen fortschreitet, kommt mit der Urtheilsbildung überein (X, 1.) und unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß sie mehrere Urtheile in ihrem Zusammenhange unter einander zu fassen sucht. Die Deduction, von den höhern zu den niedern Begriffen herunter steigend, faßt einen jeden Begriff in seinem eigenthümlichen Verhältnisse zu dem höhern Begriffe und bildet daher die Begriffe in ihrem Zusammenhange unter einander aus (VII, 11.).

Funfzehntes Kapitel.

Von der Induction.

1. Wenn wir ein wissenschaftliches Verfahren beginnen wollen, so muß immer etwas uns gegeben sein, von dem wir ausgehend die Entwicklung der Wissenschaft einleiten können. In der Induction soll von den niedern Begriffen aus der höhere Begriff gefunden werden; soll aber das Verfahren vollkommen wissenschaftlich sein, so müssen selbst die niedrigsten Begriffe durch die Induction gefunden werden. Je niedriger aber der Begriff ist, um so mehr nähert er sich der Wahrnehmung, die durch den Begriff erst bestimmt wird (X, 1. u. 2.); wenn wir also die Induction nicht aus der Mitte schon gebildeter Begriffe heraus beginnen, sondern von vorn anfangen sollen, so müssen wir von der unbestimmten Wahrnehmung aus zu induciren anfangen und durch die Bestimmung der Wahrnehmung zuerst die niedrigsten, dann die höhern Begriffe zu finden suchen.

2. Dasjenige, was die Wahrnehmung überhaupt uns darstellt, ist die in das Unbestimmte sich vervielfältigende Mannigfaltigkeit (VI, 5.). So lange die Wahrnehmung noch nicht bestimmt ist, d. h. noch nicht irgend wie einen bestimmten Kreis von Empfindungen zur Einheit eines Begriffs zusammengefaßt hat, so lange hat sie keine Grenzen (VIII, 2. Anm.) und kann mithin auch nicht als die Thätigkeit oder der Zustand irgend eines bestimmten Dinges, oder als das Prädicat irgend eines bestimmten Subjects angesehn werden (X, 2.).

Die Wahrnehmung in ihrer höchsten Unbestimmtheit, ehe sie durch einen bestimmten Begriff bestimmt wird, muß demnach als dasjenige betrachtet werden, was einem jeden Subjecte als Prädicat beigelegt werden kann.

3. Sie muß alle möglichen Besonderheiten in sich umfassen, ohne daß doch irgend eine bestimmt herausträte, weil sie alle Wahrnehmungen ohne eine bestimmte Abtheilung umfaßt (XV, 2.). Da nun alle Wahrnehmung von der Empfindung ausgeht und mithin das Werden darzustellen hat (I, 11.), so muß die noch nicht zum Begriff bestimmte Wahrnehmung den unaufhörlichen und stetigen Fluß des Werdens darstellen, sie umfaßt mithin auch allen Inhalt oder alle Materie des Denkens (I, 15), doch so, daß keine bestimmte Eigenschaft oder Qualität darin hervortritt, weil eine Eigenschaft erst dadurch aufgefaßt werden kann, daß wir das Wahrgenommene auf einen höhern Begriff beziehn (XII, 16. Anm.). Deswegen nennt man dasjenige, was in der Vorstellung der unbestimmten Wahrnehmung überhaupt dargestellt wird, die Materie schlechthin. Sie hat keine Bestimmung, kann aber eine jede Bestimmung annehmen. An sich bezeichnet diese Vorstellung keinen Gegenstand, kein Sein, welches an sich gedacht werden könnte, sondern zeigt nur die Grenze in der unbestimmten oder abstracten Auffassung der Prädicatbegriffe an.

Anmerkung. Die Alten, vornehmlich Platon und Aristoteles, welcher letztere das Wort zu dem Begriffe erfand, bezeichneten mit dem Begriffe der Materie überhaupt

das, was eine Form oder eine Bestimmung durch den Begriff erhalten konnte. Die Neuern haben dagegen diesen Begriff gewöhnlich nur auf das unbestimmte körperliche Dasein bezogen, ohne hinlänglichen Grund, denn das geistige Dasein kann eben sowohl als das körperliche auf ganz unbestimmte Weise gefaßt oder vorgestellt werden oder kann als bloße reine Erscheinung gelten. Es lag aber dabei die in den neuern Zeiten vorherrschende Vorstellungsart zum Grunde, daß die geistige oder innere Erscheinung eine nähere Beziehung zu dem Wesen der Dinge habe, als die körperliche oder äußere Erscheinung, welches jedoch nur in sofern richtig ist, als eine jede Erscheinung für ein Anderes oder eine jede äußere Erscheinung nur dadurch ihre Beziehung auf die Einheit eines Wesens hat, als in ihr auch eine Erscheinung für das Ding selbst, oder eine innere, geistige Erscheinung ausgesprochen ist (V, 8.). Dasselbe kann aber auch von der innern Erscheinung gesagt werden. Von der modernen Ansicht ist auch die Benennung des Systems, welches aus der körperlichen Erscheinung alles erklären will, oder des Materialismus ausgegangen (V, 9.).

4. In der unendlichen Unbestimmtheit der Materie finden wir keinen Grund der Scheidung, denn die Scheidung der Wahrnehmungen, oder der durch sie dargestellten Thätigkeiten und Zustände hebt erst mit ihrer Beziehung auf einen bestimmten Begriff an. Soll also eine Scheidung der Wahrnehmungen und eine genauere Bestimmung derselben möglich werden, so müssen wir einen Begriff voraussetzen, auf den mehrere Wahrnehmungen bezogen werden können. Da aber dieser Begriff vor aller Induction gegeben sein muß,

weit sie nur elementarisch sind. Ist die Meinung richtig, so ist in ihr allerdings ein Wissen gesetzt, aber nicht ein vollkommenes, sondern nur ein relatives, d. h. ein Denken, welches gegen ein anderes Denken gehalten als ein Wissen erscheinen kann, indem es dasjenige erkannt hat, was in diesem noch nicht erkannt war, welches aber in sich selbst theils von Seiten des Seins, welches im Wissen dargestellt werden soll, theils von Seiten der Ueberzeugung, mit welcher das Wissen gesetzt werden soll, der Idee des Wissens nicht entspricht, daher zugleich ein Wissen und ein Nichtwissen ist.

Anmerkung. Wenn man das Vorhandensein eines wirklichen Wissens nachweisen will, so beruft man sich gewöhnlich auf die Lehren der Mathematik, aber man beweist dadurch nur, daß man entweder nicht weiß, was die Vernunft eigentlich wissen wolle, oder daß man das nicht kennt, was die Mathematik wirklich lehrt. Die Mathematik lehrt uns nur Formeln, d. h. gewisse Vorschriften, nach welchen wir eine Wahrnehmung entweder für sich oder in ihrem Verhältnisse zu andern Wahrnehmungen von Seiten ihrer Form bestimmen können. Sie ist also nur von einem möglichen Nutzen für die Erkenntniß der Dinge, weswegen sie auch auf mancherlei Zweige unserer Erfahrungswissenschaften angewendet werden kann; sie giebt aber selbst nie ein vollendetes Wissen, d. h. sie lehrt uns nichts, was an und für sich ist, kennen. Eben so ist es mit allen andern Wissenschaften, die sich bloß mit abstracten Begriffen beschäftigen.

Vierzehntes Kapitel.

Von der wissenschaftlichen Verbindung und ihren Formen überhaupt.

1. Wir haben bisher die einzelnen Denkformen im Gebiete des elementarischen Denkens untersucht, den Begriff und das Urtheil, und wenn wir auch zu einer Verbindung dieser Denkformen aufgestiegen sind, so betrachteten wir doch auch diese nur als in einem einzelnen Denkacte gegeben. Da wir nun aber finden, daß die einzelnen Denkacte für sich der Idee des Wissens nicht entsprechen (XIII, 14. u. 15.), so kommen wir dadurch zu dem Versuch, die Mangelhaftigkeit eines Denkacts durch einen andern Denkact zu ergänzen oder mehrere Denkacte so zu verbinden, daß, wenn auch ein jeder für sich mangelhaft sein sollte, doch das Ganze, das aus ihrer Verbindung entsteht, sich als etwas Vollkommenes zeige. Eine solche Verbindung mehrerer Denkacte zu einer Einheit nennen wir eine Wissenschaft.

2. Die Unvollkommenheit des einzelnen Denkens von seiner objectiven Seite besteht darin, daß es uns nicht ein Sein darstellt, welches für sich gedacht werden kann (XIII, 14.); können wir nun aber zu jenem ein anderes Denken hinzufügen, welches uns ein Sein darstellt, durch welches jenes erstere Sein gedacht werden kann, und welches zwar auch nicht für sich, aber doch durch jenes erstere Sein gedacht werden kann, so ist uns dadurch eine Verbindung beider Denkacte gegeben, denn der eine zeigt auf den andern hin und for-

dert ihn als seine Erklärung; mit der Verbindung beider Denkacte aber scheint ein vollkommenes Wissen gewonnen zu werden, indem beide Denkacte nun etwas darstellen, was zusammen für sich gedacht werden kann, oder der eine das Nichtwissen in dem andern aufhebt und das Wissen in ihm ergänzt. Sollte aber auch in zwei Denkacten noch nicht eine genügende Erklärung ihrer selbst gegeben werden können, so können wir diese Erklärung noch in andern Denkacten suchen, die wir mit jenen Denkacten verbinden und so mehr und mehr Sein in einzelnen Wissensacten darstellend, können wir vielleicht einen Kreis von Dingen zusammenfassen, welcher in sich vollkommen geschlossen ist und sich wechselsweise in seinen Theilen erklärt.

3. Wenn wir im Denken die Darstellung eines Seins von der Auffassung des Seins in der Empfindung ableiten, inwiefern in der Empfindung sich uns etwas offenbart (I, 6.), so geht es daraus nothwendig hervor, daß wir im elementarischen Wissen immer nur ein durch ein anderes bedingtes Sein werden auffassen können; denn die Empfindung ist durch ein Einwirken wenigstens zweier Dinge auf einander bedingt (I, 3.). Nun könnte es aber als möglich gedacht werden, daß wir beide Dinge aus ihrer Offenbarung in der Empfindung erkennen lernten und dadurch in den Begriffen dieser Dinge die Erklärung der Empfindung fänden.

4. Eben so wenn wir das Denken von seiner subjectiven Seite betrachten, erscheint uns zwar in dem einzelnen Acte die Ueberzeugung nicht vollkommen (XIII, 15.); aber wenn nach dem Vorigen eine Ver-

bindung zwischen den Denkacten, die sich wechselseitig erklären, statt finden kann, so muß es auch möglich sein, daß sich die Ueberzeugung, welche in einem Denken ist, auch auf ein anderes mit ihm verbundenes Denken verbreitet; denn wenn die Erklärung richtig ist, so muß auch das, was dadurch erklärt wird, richtig sein und mit Ueberzeugung gesetzt werden können. So läßt es sich nun denken, daß wenn auch zwei Denkacte jeder für sich nicht mit vollkommner Ueberzeugung gesetzt werden können, sie doch durch ihre wechselseitige Verbindung vollkommne Ueberzeugung erhalten und dasselbe wird auch von der Verbindung mehrerer Denkacte unter einander gesagt werden können.

5. Wenn wir die Ueberzeugung von der allgemeinen Gültigkeit eines Denkens ableiten oder von der Gesetzmäßigkeit, nach welcher das Denken geschieht (I, 8.), so haben wir es dabei mit der Begriffs- und Urtheils-Bildung zu thun. Die Begriffsbildung muß geleitet werden nach der Art, wie die Begriffe im Verstande vorgebildet liegen; sobald uns nun aber ein Begriff wirklich hervortritt, durch irgend eine Wahrnehmung erregt, so scheint dies willkührlich und gesetzlos zu geschehn, denn die besondere Erregung ist dem allgemeinen Begriffe selbst nicht gleich, die Verbindung, welche in den Wahrnehmungen ist, kann uns nicht eine nothwendige Verbindung, wie sie in dem Begriffe gesetzt ist, lehren (VIII, 2.). Eine andere Sache würde es aber sein, wenn wir einen Begriff aus einem andern höhern ableiten könnten, denn alsdann würde uns die gesetzmäßige Verbindung im Begriffe einleuch-

teilt werden müssen. Mit der Urtheilsbildung muß es auf ähnliche Weise beschaffen sein, da ihre Bildung von der Begriffsbildung abhängt.

6. In der Verbindung mehrerer Denkacte unter einander werden wir von der Kritik getrieben, indem sie uns nachweist, wie in dem einzelnen Denkacte eine bestimmte Unvollkommenheit liege, welche sich als eine solche zeigt, die wohl noch durch andere Denkacte ergänzt werden könnte (XIV, 12.). Es ist aber dies Verweisen auf andere Denkacte zuerst unbestimmt, denn sobald die andern Denkacte bestimmt gegeben wären, so würde die Kritik aufhören oder wir würden in der Verbindung mehrerer Denkacte das Verlangen der Vernunft nach dem Wissen befriedigt finden.

7. Durch die Verbindung mehrerer Denkacte unter einander würde alsdann das Verlangen der Vernunft befriedigt werden, wenn diese Denkacte sich so unter einander verhielten, daß einer immer durch die andern vollkommen erklärt würde, aber auch die andern vollkommen erklärte (XIV, 1.). Dies würde aber nur dann möglich sein, wenn wir gewisse Gebiete des Denkens so von einander absondern könnten, daß sie ein jedes Gebiet für sich und aus sich vollkommen klar wären, also mit einander in keiner wechselseitigen Beziehung ständen. Solche Gebiete würden uns einzelne Wissenschaften geben.

8. Allein mehrere solche Gebiete können wir nicht annehmen, weil sie als Gebiete des Wissens alle aus der Einen Vernunft ihren Ursprung haben müssen. Giebt es mehrere Wissenschaften, so werden sie, weil

sie alle in der einen Vernunft sein müssen, mit einander verglichen werden können. Ihre Vergleichung unter einander wird aber wieder ein Wissen sein können, welches zu keinem von diesen Gebieten ausschließlich, sondern zu allen gehören und daher alle mit einander verbinden würde. Daher kann auch die Vernunft nur dadurch befriedigt werden, daß sie alle Wissenschaften zu einem Ganzen verbindet.

9. So lange wir aber diese höchste Wissenschaft noch nicht gefunden haben sollten, wird es immer als ein Fortschritt in unserm Denken angesehn werden müssen, wenn wir auch nur einzelne Wissenschaften bilden, die mehrere einzelne Denkacte umfassen und dadurch zur klarern Einsicht über die Verbindung des Seins und zu größerer Ueberzeugung führen (XIV., 2. u. 4.).

10. Die Verbindung verschiedener Acte des Denkens kann nur alsdann gesetzmäßig sein, wenn sie die Verbindung des einzelnen Seins oder der Dinge nachahmt; denn die Verbindung der Denkacte muß selbst dahin streben, ein Wissen zu sein und folglich die Verbindung des Seins darzustellen. Unter den Dingen finden wir aber keine andere Verbindung als die, welche nach der Art, wie Thätigkeiten und Zustände in einem Individuum, wie Individuen in einer Art, Arten in einer Gattung und Gattungen wieder in einer höhern Gattung verbunden sind und umgekehrt. Dies ist also die Verbindung, welche in der Ueber- und Unter-Ordnung der Begriffe ausgedrückt wird, worin zugleich die Verbindung nebengeordneter Begriffe mit eingeschlossen ist.

der unter ihm enthalten ist, bejaht oder verneint werden (dictum de omni et nullo). Diese Regel schließt auch die vollkommentlich kategorischen Schlüsse mit in sich ein. Der Schluß in Worten ausgedrückt wird auch ein Syllogismus genannt. Die drei Sätze im Syllogismus haben besondere Namen. Der erste Satz heißt der Obersatz (propositio major), der zweite der Untersatz (propositio minor), beide zusammen die Vordersätze oder Prämissen und der dritte der Schlußsatz (conclusio). Die gesetzmäßige Ordnung der Deduction verlangt, daß von dem obern Begriffe ausgegangen werde, indem sodann der niedere Begriff als unter ihm stehend anerkannt und zuletzt diesem das bleibende Merkmal, welches im höhern Begriffe liegt, zugegeben wird. Dies giebt den ordentlichen Schluß oder die erste Figur des Schlusses. Die drei andern Figuren sind nichts als veränderte Ausdrucksarten jener ersten, wie sie denn auch immer auf jene zurückgebracht werden können. In dieser Verschiedenheit der Figuren findet man die Form des Schlusses, welche von der Stellung des Mittelbegriffs (des obern Begriffs oder des terminus medius) in den Vordersätzen abhängt; sie ist aber durchaus dem wissenschaftlichen Verfahren unwesentlich und gehört nur dem Ausdruck der Gedanken an. Da der Schluß die Deduction voraussetzt, so konnte man ihm nur in der Voraussetzung, daß die Begriffe uns immer schon als fertige Producte gegeben würden, eine so große Bedeutung beilegen, wie in der gewöhnlichen Logik geschehn ist. Er lehrt uns in der That nichts Neues, sondern giebt nur unserer Deduction einen Ausdruck in Worten, ist also nicht Form der wissenschaftlichen Erzeugung des Wissens, sondern nur der Ueberlieferung des Wissens.

Ein jeder Schluß kann auch als Beweis gebraucht

werden; denn einen Satz beweisen heiße seinen nothwendigen Zusammenhang mit andern für wahr erkannten Sätzen darthun. Doch beruht nicht jeder Beweis auf einem Schluß, wenn man nicht auch die sogenannten Schlüsse der Induction hierher ziehen will. Bald besteht der Beweis nur aus einem, bald aus mehreren Schlüssen, die so mit einander verbunden sind, daß der Schlußsatz des vorhergehenden Syllogismus in dem folgenden als Vordersatz vorkommt. Eine solche Verbindung von Schlüssen heißt ein Kettenschluß oder Sorites. Wenn ein Satz, der aus Gründen abgeleitet werden soll, aus solchen bewiesen wird, die selbst wieder auf jenem Satze beruhn, so nennt man dies einen Cirkel im Beweise und der Beweis ist falsch. Wird ein Beweisgrund in einem Kettenschlusse ausgelassen, so nennt man dies eine Lücke oder einen Sprung im Beweise und der Beweis ist mangelhaft. Eintheilung der Beweise in direkte oder ostensive und in indirekte oder apagogische.

13. Die Deduction ist, eben so wie die Induction, ein in das Unbestimmte fortzusetzendes Verfahren und ein jedes Abschließen derselben willkürlich. Denn wenn wir irgend mehrere Begriffe durch Deduction aus einem höhern Begriffe gewonnen haben, so sind die Dinge, welche durch diese dargestellt werden mit einander verbunden und begrenzen sich wechselseitig oder stehn in einem wirkenden Verhältnisse zu einander (XII, 7.); aus diesem muß aber nothwendig ein Product hervorgehn, welches von dem Wesen der unter einander wirkenden Dinge abhängig, mithin eine Erscheinung dieser Dinge ist; die Erscheinung wird aber in einem niedern Begriffe dargestellt werden können, folglich müssen auch

alle durch Deduction abgeleitete Begriffe noch niedere Begriffe in sich zulassen. Schlössen wir die Deduction irgend wo ab, so würden die niedrigsten Begriffe, welche wir dadurch erhielten, keinen uns bekannten und bestimmten Umfang haben, und da der Umfang der höhern Begriffe von dem Umfange der niedern abhängt, indem er ihn in sich schließt, so würden auch die höhern Begriffe in Rücksicht auf ihren Umfang unbestimmt sein.

Anmerkung. An der Art, wie die Ueber- und Unter-Ordnung der Begriffe im elementarischen Denken gesetzt wird, kann man vielleicht am anschaulichsten nachweisen, wie die Unvollkommenheit des Wissens in ihr nothwendig gesetzt ist und worin sie besteht. Jedes Denken hat als ein einzelnes Denken keine Grenze und ist mithin nicht bestimmt. Nach oben zu finden wir keinen höchsten Begriff, denn die Art, wie wir einen Begriff auffassen können, ist dadurch bedingt, daß wir ihm eine bestimmte Sphäre in einem höhern Begriffe anweisen. Nun ist aber jeder Begriff nur dadurch wirklich begriffen, daß wir seinen höhern Begriff und sein charakteristisches Merkmal angeben können; soll aber dies Begriffensein eines Begriffs nicht bloß scheinbar sein, so müssen wir den höhern Begriff wieder begriffen haben, d. h. ihn erkannt haben in seinem höhern Begriffe, und so ins Unendliche fort, wenn wir nicht etwa einen Begriff finden sollten, der keinen höhern Begriff über sich anerkennt und also auch nicht nach der im elementarischen Denken nothwendigen Weise aufgefaßt werden kann. Eben dasselbe findet bei dem Herabsteigen von den höhern zu den niedern Begriffen statt. Ein jeder Begriff ist nur dann bestimmt, wenn wir ihn in seinem ganzen Umfange erkennen; jeder unterscheidbare Theil dieses Umfangs muß

aber wieder einen Umfang haben, sonst würde der Begriff den es von ihm geben muß, weil er von andern Theilen des höhern Begriffs unterschieden werden kann, nichts begreifen. Wir kommen also auch hierbei nicht auf eine Grenze, durch welche der höhere Begriff endlich in der Bestimmung aller seiner niedern Begriffe bestimmt werden könnte, oder es bleibt in jedem Begriffe des elementarischen Denkens eine Unbestimmtheit zurück und jedes elementarische Denken kann nur als ein relativ bestimmtes betrachtet werden. Erst dann würden wir eine Grenze der Begriffe nach unten zu finden, wenn wir ein absolut Einfaches auffassen könnten, das aber nicht nach der Art, wie sich im elementarischen Denken etwas begreifen läßt, erkannt werden könnte.

14. Wenn auch das Deductionsverfahren nicht unabhängig von dem Inductionsverfahren durchgeführt werden kann, so läßt sich doch in der Entwicklung einer Wissenschaft von einem obern Begriffe ausgehn und durch die Ableitung der unter ihm befaßten Begriffe fortschreiten. Das Inductionsverfahren wird alsdann nur als Mittel für die Deduction vorausgesetzt. Eine auf solche Weise fortschreitende Wissenschaft nennen wir eine *speculative*.

15. Speculation kann nicht ohne das Entgegenkommen der Erfahrung wissenschaftlich fortschreiten. Wenn die Erfahrung ihr nicht entgegenkommt und zur Theilung der Begriffe führt, so verliert sie sich in leere, d. h. in erdachte Analogien. In einer jeden speculativen Wissenschaft bildet der oberste Begriff, aus dem alles abgeleitet wird, die Einheit, auf welche sich alles bezieht, wie der Umfang auf die Einheit des Begriffs.

Der Umfang ist bei dem Beginn der wissenschaftlichen Entwicklung uns noch durchaus wissenschaftlich unbekannt, aber doch schwebt er uns schon im Allgemeinen vor in einer unbestimmten Meinung, die nur aus einem unentwickelten Inductionsverfahren oder aus der Erfahrung stammen kann. So sehen wir, daß die wissenschaftlichen Methoden immer unvollkommen sind, theils an sich, weil sie nicht unabhängig die eine von der andern durchgeführt werden können, theils aber auch, weil die Induction nicht bis zu dem höchsten Begriffe vordringen und die Deduction nicht bis zu den niedrigsten Begriffen herabsteigen kann (XVI, 13. Anm.), beide also, indem eine die andere bedarf, weder einen sichern Anfang, noch ein sicheres Ende haben, sondern sich immer nur in solchen Begriffen mit einiger Sicherheit bewegen, welche in der Mitte zwischen den obersten und den niedrigsten Begriffen liegen, welche aber doch immer, da sie nicht mit wissenschaftlicher Strenge aufgefaßt oder abgeleitet werden können, nur aus der Meinung stammen.

Zweiter Theil der Logik.

Vom philosophischen Bewußtsein.

Erstes Kapitel.

Was das philosophische Bewußtsein überhaupt zum Ziele habe und was es leiste.

1. Wenn wir das Wissen als dasjenige in sich selbst gewisse Denken, welches ein Sein darstellt, wie es ist, zu betrachten haben (Allg. S. I, 5. u. 6.), so sind uns darin zwei Punkte gegeben, welche, wiewohl immer getrennt, doch nach einer letzten Vereinigung streben. Auf der einen Seite soll das Denken in sich selbst gewiß werden, oder mit vollkommener Ueberzeugung gesetzt sein; wäre dies aber wirklich der Fall, so würde es gar nicht eines andern, außer ihm liegenden Seins bedürfen, um sich zu fragen, ob es wohl mit ihm übereinstimme und da es doch auch nicht dem Sein widerstreiten oder irgend wie ihm nicht gemäß sein dürfte, so müßte in ihm selbst das Sein gefunden sein. Auf der andern Seite soll das Denken dem Sein durchaus gleich sein, dies ist aber nur möglich, wenn das Denken ganz in das Sein aufgegangen und von dem Sein nicht mehr unterschieden ist. Von beiden Seiten wer-

den wir also darauf geführt, als das letzte Ziel des Denkens einen Punkt anzunehmen, wo das Sein oder das Object des Denkens und das Denken oder das Subject mit einander eins geworden sind.

2. In dem elementarischen Denken sind aber beide, Subject und Object, immer unterschieden gesetzt (Allg. S. II, 5,) und daher haben wir denn auch im elementarischen Denken niemals das Wissen, welches wir als Ziel unseres Denkens setzen, sondern nur ein relatives Wissen. Aber indem wir dies anerkennen, muß uns auch das Streben nach einem vollkommnern Wissen, als dasjenige, welches wir im elementarischen Bewußtsein finden, entstehn.

3. In dem relativen Wissen, so wie es sich im elementarischen Bewußtsein ausspricht, liegt aber schon die dunkle Hinweisung auf die vollkommene Vereinigung des Gegensatzes zwischen Subject und Object des Denkens. Denn wenn wir die Formen des elementarischen Denkens, Begriff und Urtheil, und die wissenschaftliche Verbindung, welche unter den einzelnen Denkacten gefunden werden kann, betrachten, so müssen wir immer schon ein Streben anerkennen, alle Gegensätze in dem Ganzen, das alle Gegensätze umfaßt, aufzulösen. Der niedrigste Begriff ist nicht vollkommen deutlich, wenn er nicht auf den höchsten Begriff zurückgeführt werden kann (XVI, 13. Anm.); das Urtheil ist unvollkommen, wenn es nicht aus dem Zusammensein seines Subjects mit andern Subjecten und zuletzt mit allen Subjecten erklärt werden kann (XII, 11. Anm.); Induction und Deduction verlangen, daß wir die Begriffe vom nie-

brigsten bis zum höchsten und umgekehrt haben, damit wir von einem Begriffe sagen können, er sei vollkommen bestimmt. Es geht also aus der Art und Weise des elementarischen Denkens hervor, daß es überall nach der Erkenntniß des Ganzen strebt, obgleich ihm dies noch dunkel ist; wenn wir aber das Ganze denken wollen, so muß in der Erkenntniß von ihm auch die Erkenntniß des Subjects und des Objects zugleich liegen und beide müssen im Ganzen als in einer Einheit gedacht werden; das elementarische Denken strebt also auch nach der Erkenntniß von der Einheit des Subjects und des Objects.

Anmerkung. Wenn in dem Denken des Einzelnen nicht schon die dunkle Beziehung auf das Ganze läge, so würde in ihm nie ein relatives Wissen, sondern immer ein Irthum gesetzt sein. Dieser findet wirklich dann statt, wenn wir willkürlich unser Denken auf einen einzelnen Gegenstand beschränken und meinen, in seiner Vereinzelung ihn der Wahrheit nach erkennen zu können.

4. Sobald es uns nun klar geworden ist, daß wir kein Einzelnes für sich, sondern immer nur in seiner Beziehung zum Ganzen auffassen sollen, um zum Wissen zu gelangen, muß uns natürlich eine andere Art des Strebens nach dem Wissen entstehn, als vorher, da wir in dem Denken des Einzelnen nur unbewußter Weise seine Beziehung zum Ganzen setzten. Jene Art des Strebens nach dem Wissen haben wir das philosophische Bewußtsein genannt (Allgem. S. II, 10.). Beide Arten des Bewußtseins, das philosophische und das elementarische, sind aber nicht von einander durch-

aus getrennt, vielmehr liegt in dem elementarischen Denken schon der Keim des philosophischen, denn, sobald sich jenes aus seinem dunkeln Streben heraus klar wird, geht es in dieses über, und das philosophische Denken hebt auch das elementarische nicht durchaus auf oder stellt es als bloßen Schein dar (Thl. I, I, 1,) sondern es erkennt, daß in ihm das philosophische Streben schon unbewußter Weise liege und sucht es daraus zum Bewußtsein zu erheben.

5. Ueber das Verhältniß des elementarischen zum philosophischen Bewußtsein können wir noch ferner dies sagen: in jenem fühlt sich die Vernunft durch das Einzelne erregt (Thl. I, I, 2.) und das Denken scheint von der einzelnen Erregung oder der Empfindung auszugehen, als wenn es diese, nicht aber die Vernunft hervorbrächte. Dagegen muß das philosophische Bewußtsein sich darüber klar werden, daß die Vernunft nicht dieses oder jenes erkennen wolle, also auch nicht durch eine besondere Empfindung zum Denken erregt werden könne, sondern daß sie immer das Ganze zu erfassen strebe, weil nur im Denken des Ganzen ein Wissen sein kann. Die Vernunft erblickt sich also im philosophischen Bewußtsein als die einzige Quelle des Denkens, welche dieses allein aus sich hervorbringt und zum Denken des Einzelnen nur durch die Hemmungen ihrer Thätigkeit geführt wird, indem sie jedoch immer über das Einzelne hinauszugehn strebt.

Anmerkung. In dem elementarischen Denken ist diese selbständige Thätigkeit der Vernunft auch schon darin ausgesprochen, daß wir alle Begriffe, als im Verstande vor-

gebildet annehmen mußten; nun daß wir dabei noch auf die Erregung des Verstandes verweisen mußten. Eine solche Erregung ist aber der Vernunft an sich nicht nöthig, sie kommt ihr nur in der Beschränktheit zu, in welcher sie gesetzt ist, wenn sie denkt, d. h. zum Wissen zu kommen strebt, aber das Wissen noch nicht hat.

6. Wenn wir von dem elementarischen Denken ausgehen, so werden wir zwar in keinem seiner einzelnen Acte an sich eine Befriedigung finden, wir sehen uns aber dabei immer nur auf einen andern einzelnen Act des Denkens verwiesen, von dem es uns vor seinem wirklichen Eintreten scheint, als wenn wir von ihm befriedigt werden könnten, sobald wir aber ihn wirklich haben, so sehen wir uns wieder aus ihm heraus zu einem andern Denken getrieben. Nach dieser Betrachtungsart muß es uns nun scheinen, als wenn es mit unserm Denken nur darauf abgesehen wäre, immer so fort von einem Denkacte zum andern überzugehen in einer niemals beendigten Reihe. Sobald wir aber eingesehn haben, daß alles unser Denken nicht von dem Triebe zum Wissen getrennt werden kann (Allgem. S. II, 15), oder daß wir ein Streben zum Wissen schlechthin haben, welches auch eine Befriedigung schlechthin verlangt, so kann man sich mit der Vorstellung eines unaufhörlichen Fortschreitens im Denken nicht befriedigen, sondern man muß ein Ziel annehmen, zu dem wir im Denken getrieben werden oder nach dem wir im Denken streben. Dies Ziel kann aber kein anderes, als die Vollendung des Wissens oder das Wissen selbst schlechthin sein und wir müssen also sagen, so wahr wir

den Trieb zum Wissen in uns haben, so wäre müsste es auch eine Vollendung des Wissens geben, denn ein Streben, welches nach etwas Unerreichbarem strebt, würde ein unvernünftiges Streben sein. Die Vollendung des Wissens schwebt dem philosophischen Denken immer vor, weil es zum Bewußtsein über das Ziel des Denkens gelangt ist.

Anmerkung. Man hat sich, die Vollendung des Wissens leugnend, damit begnügt, anzunehmen, das Wissen in seiner Einzelheit könnte uns befriedigen oder wir fühlten uns zufrieden, indem wir in unserm Wissen fortschritten. Dies kann aber wohl gesagt werden, wenn man auf den relativen Werth des Wissens sieht, nicht aber wenn man seinen absoluten Werth im Auge hat. Wenn man aber den absoluten Werth des Wissens leugnet, so berücksichtigt man nicht, daß auf dem Wissen unser Bewußtsein, mithin unser Für-sich-sein beruht, also auch, wenn der Selbstwerth unseres Wissens aufgehoben wird, damit zugleich der Selbstwerth unseres Seins wegfallen würde. Man stellt sich auch das Denken oft als Annäherung an die Wahrheit vor und darin, meint man, liege die Befriedigung in unserm Denken, daß wir durch dasselbe und in demselben der Wahrheit immer näher kämen; allein wenn es keine Wahrheit für uns giebt, d. h. kein vollkommenes Wissen, so kann es auch keine Annäherung an dieselbe für uns geben, d. h. sobald wir nicht durch das Denken das vollendete Wissen jetzt oder einst erreichen werden, so sind wir in allen Zeitpunkten und in allen Arten des Denkens von dem Wissen gleich weit entfernt *). Wenn wir nicht die ewige

*) Unter der Voraussetzung, daß wir die Wahrheit nicht erreichen würden, wäre es ganz richtig gesagt: „Wenn Gott in seiner Rech-

ewige Wahrheit (das Bild Gottes) vor unsern Augen schwebend hätten, so würden wir gar keinen Maaßstab für das Wahre, das in unsern einzelnen Gedanken ist, haben; denn es giebt nur eine Wahrheit (das Schauen Gottes, wie er uns schaut); haben wir aber die ewige Wahrheit vor unsern Augen, so kann unsere Sehnsucht nach ihrer Erfüllung auch nie aufhören, bis sie erfüllt ist, vielmehr muß sie immer stärker in uns werden, je mehr wir uns von der Zerstreuung des einzelnen Denkens abziehn und der Wahrheit uns nähern. Daher muß man besonders die Ansicht verwerfen, welche uns glauben läßt, daß der Trieb zum Wissen in seiner Vollendung uns nur zu einem untergeordneten Zwecke gegeben sei (Kant); denn sie verdammt uns zu einem tantalischen Durste. Die Berufung darauf, daß wir uns die Vollendung des Wissens nicht vorstellen können, kann, wenn sie auch wahr sein sollte, welches hier keineswegs behauptet werden soll, durchaus nichts zur Sache thun. Die Sache ist die, daß ein Streben ohne Ziel und ein Trieb ohne etwas, zu dem er treibt, durchaus etwas Widersinniges sind. Einfach genug und doch vielen unglaublich. Warum? Weil sie sich nicht sammeln können.

7. Die Vernunft also, indem sie über sich selbst zum Bewußtsein kommt, verlangt, daß es eine Vollendung unseres Denkens geben könne, ohne zu behaupten, sie sei schon eingetreten, ja sie strebt auch schon immer nach dieser Vollendung, theils ohne daß sie es weiß,

ten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hätte und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater, gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" Lessings Schriften Bd. 5. S. 147.

theils indem sie es weiß. Sobald sie es aber weiß, d. h. sobald das philosophische Streben eingetreten ist, muß sie auch eine Vorstellung davon haben, wie die Vollendung des Wissens beschaffen sein werde, denn sonst würde sie nicht mit Bewußtsein darnach streben können; sie kann aber nicht wissen, wie die Vollendung des Wissens sei, denn sonst würde sie nicht mehr nach ihr streben, sondern sie schon haben (vergl. Allgem. S. I, 2).

Anmerkung. Das philosophische Denken ist von dem elementarischen Denken nicht durchaus getrennt (Thl. II, I, 4), sondern es findet ein Uebergang aus diesem zu jenem statt, indem dasjenige, was früher unklar erstrebt wurde, im philosophischen Bewußtsein zur Klarheit kommt. Dieses zur Klarheit kommen kann aber nur in einem Momente des Denkens heraustreten und ist daher eine plötzliche Erleuchtung unserer Vernunft, welche in dem frühern Denken nicht lag. So muß es auch mit der Vollendung unseres Wissens sein; wir können nicht durch ein allmäliges Fortschreiten in unserem Philosophiren zu der Vollendung des Wissens gelangen, wiewol wir annehmen müssen, daß diese durch jenes vorbereitet werden müsse; denn das Fortschreiten kann in sich selbst nicht mit Klarheit die Vollendung sehn, sondern diese muß plötzlich aus sich selbst hervortreten; das Philosophiren muß aber doch die Vollendung vorbereiten, denn sonst würde es zu gar nichts dienen und die Vernunft würde es nicht zu ihrem Zweck erstreben. Der Anfang und die Vollendung unseres Bewußtseins müssen uns gleich wunderbar erscheinen; beide können nicht aus dem Vorhergehenden erklärt werden und setzen doch nothwendig eine Vorbereitung in dem Vorher-

gehenden voraus. In der Mitte zwischen beiden ist aber, gleichsam zur Beglaubigung beider, das Erwachen des philosophischen Bewußtseins gesetzt, das ebenfalls unsere Seele mit Staunen erfüllen muß, so bald es, aus der Unklarheit des elementarischen Denkens hervorgetreten, in seiner Fülle uns den Blick auf eine unermeßliche Erweiterung unseres Bewußtseins eröffnet. Denn das Staunen ist nicht nur der Grund, sondern auch die Folge des Philosophirens *).

8. Da schon das elementarische Denken ein Streben nach der Vollendung des Wissens ist, so muß auch dasjenige, worin ein Fortschreiten im elementarischen Denken liegt, seine Bedeutung für die Vollendung des Wissens haben; das Fortschreiten im elementarischen Denken geschieht aber überhaupt durch fortgesetztes Unterscheiden und durch fortgesetztes Zusammenfassen des Unterschiedenen (Allgem. S. II, 8. u. 9.); also muß auch die Vollendung des Wissens gedacht werden zugleich als die Vollendung der Unterscheidung und als die Vollendung der Vereinigung.

Anmerkung. Alle die philosophischen Systeme, in welcher nur die Richtung auf die Einheit hervortrat, die Mannigfaltigkeit dagegen als bloßer Schein negirt wurde, hatten nur die eine Seite der Vollendung des Wissens vor Augen. Sie gingen gewöhnlich von der abstracten Betrachtung des Seins oder des Wissens oder irgend eines Andern, welches sie zum Obersten machten, aus; in dem abstracten Begriffe liegt aber freilich gar keine Mannigfaltigkeit, d. h. er verhält sich gleichgültig gegen alle unter ihm zusammengefaßten Begriffe, weil er aus dem Verwi-

*) Aristotel. metaph. I, 2.

schen aller bestimmten Unterschiede entsteht. Daher muß man verbieten, wie schon Platon gethan hat, von den abstracten Begriffen an sich auszugehn, weil sie nicht an sich gedacht werden sollen.

9. Als die Vollendung der Vereinigung kann sich die Vollendung des Wissens nur dadurch zeigen, daß sie das Ganze umfaßt oder weiß; denn sonst würde es außer der Vollendung des Wissens noch etwas geben, welches gewußt werden könnte. Deswegen muß auch die Vollendung des Wissens irgend wie bestimmt oder in sich und durch sich selbst begrenzt sein, d. h. nicht in das Unbestimmte hinaus ohne Ziel und Maaß fortgehn, weil sie sonst nie ein Ganzes sein könnte, und von dem Objecte, welches mit dem Wissen in der Vollendung selbst eins ist, muß dasselbe gesagt werden.

Anmerkung. Aus der Art, wie uns das elementarische Denken an sich erschien, ging es hervor, daß es in das Unbestimmte ohne Grenzen hinausstrebt, weil ihm weder in der Ueberordnung, noch in der Unterordnung der Begriffe ein Ziel gegeben ist (XVI. 13. Anm.); hier finden wir nun aber, daß dies nicht die Art und Weise des Strebens nach dem Wissen überhaupt ist, sondern nur dem elementarischen Denken zukommt, ganz natürlich und nothwendig aus seinem Begriffe hervorgehend, denn es ist eben von der Art, daß es sein Ziel nicht erkennt, sondern fälschlich meint, daß es mit dem einzelnen Denken oder mit dem Setzen eines Denkens nach dem andern immer so fort gehen werde (Thl. II, I, 6.); ihm ist das Denken ein Fortschreiten in das Unbestimmte (indefinitum); dem philosophischen Wissen aber, welches das eine Ziel des Wissens mit

Bewußtſeyn ſetzt, iſt es ein Fortſchreiten zu dem Unendlichen (infinitum).

10. Wenn wir auf die unbeſtimmten Grenzen des elementariſchen Denkens ſehn, ſo finden wir in Beziehung auf den niedrigſten Begriff die Unbeſtimmtheit und die Möglichkeit eines weitern Fortſchreitens darin, daß uns in der Wahrnehmung nicht das Einfache gegeben werden kann, ſondern immer noch die Möglichkeit einer weitern Unterſcheidung übrig bleibt (Thl. I, VI, 10. Anm.); was aber die Unbeſtimmtheit in dem höchſten Begriffe betrifft, ſo geht ſie davon aus, daß in einem jeden gefundenen Begriffe noch ein von der Empfindung ſich herſchreibender oder ſinnlicher Inhalt bleibt, der von einem höhern Begriffe abzuleiten iſt (Thl. I, VII, 14.). Es liegt alſo die Unbeſtimmtheit des elementariſchen Denkens in der ſinnlichen Wahrnehmung, die mit ihm immer verbunden iſt. Die ſinnliche Wahrnehmung iſt etwas uns Gegebenes, welches daher auch, da die Vernunft nichts Gegebenes als ihr gegebene Schranke ihres Denkens anerkennen darf, ſondern alles aus ſich ſelbſt ableiten und begreifen will, durch ein Anderes erklärt werden muß. Wird es nun wieder im Fortſchreiten des Denkens aus einem Sinnlichen erklärt oder ſein Grund in einem Sinnlichen gefunden, ſo entſteht von Neuem die Aufgabe, auch dieſen ſinnlichen Grund zu erklären, welches in das Unbeſtimmte fortlaufen würde, wenn wir immer nur von einem Sinnlichen zu einem andern Sinnlichen geführt würden. Wir müſſen demnach annehmen, daß in der Vollendung unſeres Denkens uns nicht ein Sinnliches,

sondern ein Unsinnliches zur Erkenntniß gegeben werde, welches zugleich das sinnliche Denken endet, d. h. es genügend erklärt oder seinen Grund aufweist. Dieses Unsinnliche, in wiefern es ein das Sinnliche Begründendes ist, nennen wir ein Uebersinnliches.

Anmerkung. In der Wahrnehmung liegt die Begrenzung des Denkens; wird die Wahrnehmung aufgehoben, so haben wir keine Begrenzung des Denkens mehr, d. h. nichts, was sich in der Begrenzung des Denkens uns entgegenstellt, oder keinen Gegenstand des Denkens. In der Vollendung des Wissens sollen Object und Subject nicht mehr getrennt sein, in der Wahrnehmung aber entsteht erst der Gegensatz zwischen Object und Subject (Thl. I, I, 6.), folglich muß auch in der Vollendung des Denkens die Thätigkeit der Wahrnehmung aufhören; die Vereinigung des Objects und des Subjects ist ein Unsinnliches. Der Begriff des Unsinnlichen ist nur negativ; der Begriff des Uebersinnlichen setzt aber diesem die Bestimmung hinzu, daß das Unsinnliche ein Positives sein solle, welches alles Sinnliche begründet oder bejaht. Wenn wir uns die Vollendung des Wissens vorstellen wollten als etwas, das gar keinen Zusammenhang mit dem sinnlichen Denken hätte und es also nicht erklärte, so würde uns in ihr immer noch die Frage nach der Art, wie das sinnliche Denken entstehen konnte, übrig bleiben; sie würde mithin nicht die Vollendung des Wissens sein, in welcher keine Frage zur Beantwortung übrig bleiben kann.

11. In dem elementarischen Denken, wenn es uns auch wirklich vollständig gegeben werden könnte, so daß in dem Kreise desselben durchaus nichts fehlte, sondern ein Gedanke durch den andern vollkommen erklärt würde,

könnte uns doch die Vollendung des Wissens nicht gegeben werden; denn es müßte in ihm noch immer die Unvollkommenheit übrig bleiben, daß kein Gedanke für sich klar wäre, sondern wir erst aus diesem Gedanken herausgehn müßten, um seine Erklärung in einem andern Gedanken zu finden. Das zeitliche Auseinanderfallen der Gedanken würde es also verhindern, daß in dem elementarischen Denken die Vollendung des Wissens vorkommen könne, und wir müssen deswegen sagen, daß die Vollendung des Wissens außer der Zeit liege, also auch außer dem Leben endlicher Dinge, welches sich in der Zeit entwickelt. Daher ist in der endlichen Entwicklung der Vernunft nur das philosophische Denken, d. h. das Denken mit dem bewußten Streben nach der Vollendung des Wissens möglich, es kann aber nie in ihr die wirkliche Vollendung des Wissens eintreten.

Anmerkung 1. Diejenigen, welche behauptet haben, daß eine Vollendung des Wissens schon in unserm Leben möglich, ja daß sie wirklich bei ihnen eingetreten sei, haben das Sein in derselben ganz richtig als eine Entrückung aus der Zeit beschrieben (absolute Anschauung Gottes); denn natürlich muß derjenige, welcher alles weiß, auch die Vergangenheit und die Zukunft eben so gut wissen, als die Gegenwart, oder die drei auseinander fallenden Momente der Zeit müssen ihm gleich und nichts das zeitliche Dasein ihm aufgehoben sein. Daß aber die Philosophen, welche sich der absoluten Anschauung Gottes und der Vollendung der Wissenschaft rühmten, nicht wirklich in der Vollendung der Wissenschaft waren, hat sich daraus ergeben, daß sie aus ihr wieder in das zeitliche Dasein zurückgekehrt sind

und damit die absolute Anschauung verloren hatten. Denn wären sie wirklich zu der Vollendung der Wissenschaft gelangt gewesen, unmittelbar auf dem Wege der Forschung durch die Vollendung der Unterscheidung und der Verbindung aller möglichen Denkarten, oder auch auf einem mystischen Wege, so würden sie dieselbe auch nie wieder verloren haben, weil mit der Vollkommenheit unseres Wissens auch die Sicherheit und Gewißheit, mit welcher wir es haben, wächst, und mit der absoluten Vollkommenheit oder der Vollendung des Wissens auch die Sicherheit und Gewißheit, mit der wir sie haben, vollendet sein müßte, so daß sie uns nie wieder verloren gehn könnte. Uebrigens ist es eine Frage, welche nur historische, aber nicht philosophische Bedeutung hat, ob dieser oder jener die absolute Anschauung besessen habe oder nicht; denn philosophisch würden wir uns doch nimmermehr an seine Autorität deswegen binden dürfen. Philosophischen Werth sind aber die Fragen, ob wir die absolute Anschauung Gottes der Philosophie zum Grunde legen, oder ob wir sie sonst in unsere Philosophie aufnehmen sollen oder nicht. Was die erste Frage betrifft, so ist sie durchaus zu verneinen; denn die absolute Anschauung würde ein subjectiver Zustand sein, den nicht ein jeder in sich finden möchte und der daher auch durchaus nicht zu einer Entwicklung philosophischer Lehren führen kann. Die Philosophie, welche die absolute Anschauung zu ihrem Grunde macht, ist die vornehme und daher auch die bequeme oder, gerade herausgesagt, die faule Philosophie, welche statt Gründe für ihre Lehren aufzustellen, sich auf die absolute Anschauung beruft. Darnach würde die Philosophie eine bloße Geschichte unserer Anschauungen werden, oder vielmehr auch das nicht einmal, denn wer vermöchte oder wie vermöchte man die absolute und unge-

theilte Anſchauung in viele zeitlich aus einander fallende und auf einander folgende Worte zu zerlegen? Warum ſollte man dies auch nur wollen, da ja doch Niemand die mitgetheilten Gedanken verſtünde, der nicht ſchaute, und der, welcher ſchaute, nicht der Weisheit eines andern bedürftig wäre? Sollten wir aber die abſolute Anſchauung an einer andern Stelle unſerer Philoſophie als zu Anfang aufnehmen, ſo würde es nur zu Ende ſein können, denn nur zu Ende der Philoſophie könnte die Vollendung der Wiſſenſchaft eintreten (Allg. S. II, 10. Anm.); aber damit hätte denn nicht nur alles weitere Philoſophiren ein Ende, ſondern auch alles übrige Nachdenken, weil uns gar kein Bedürfniß nach dem Forſchen, gar keine Frage, die noch zu beantworten wäre, in der Vollendung der Philoſophie übrig bleiben könnte. In der abſoluten Anſchauung müßte das Subject mit dem Object eins geworden ſein, es würde alſo auch gar keine objective Unterſuchung von ihr aus ſtatt finden können; aber die Philoſophie bleibt doch immer nur eine objective Wiſſenſchaft. Es verſteht ſich, daß dieſe Gründe nur gegen diejenigen Philoſophen gelten, welche die abſolute Anſchauung für die Vollendung des Wiſſens halten; andere mögen ſie für etwas anderes halten, aber ich bezweifle alsdann, daß ſie recht eigentlich wiſſen, was ſie damit wollen. Kann Gott anders als auf vollkommene Weiſe angeſchaut werden? und iſt Gott nicht der Grund aller Dinge?

Anmerkung 2. Die Art, wie wir die Vollendung des Wiſſens beſchrieben haben, iſt größeſten Theils nur negativ geweſen, d. h. wir haben nur angegeben, was in dem unvollkommenen Denken wegfallen müſſe, wenn es zur Vollendung des Wiſſens kommen ſolle. Dieſer negativen Beſchreibung iſt aber auch genug zum Streben nach der

Vollendung des Wissens, denn sobald wir nur wissen, wie das elementarische Denken unvollkommen sei, werden wir auch streben können, die Ergänzung zu dieser Unvollkommenheit zu erhalten, denn hinter der Negation einer Unvollkommenheit muß immer auch eine entgegengesetzte Vollkommenheit sich zeigen. Es würde aber falsch sein, wenn wir daraus schließen wollten, wir brauchten nur die Unvollkommenheit des elementarischen Denkens zu vernichten, um sogleich die Vollkommenheit des Wissens zu haben; denn in der Unvollkommenheit des elementarischen Denkens liegt zugleich immer etwas vom Wissen, nur daß es nicht reines Wissen ist. Daher ist es mit der Vernichtung der sinnlichen Wahrnehmung nicht gethan; wir vernichten damit vielmehr nur das in ihr wahrhaft und wirklich Gesetzte und schneiden uns damit die Möglichkeit ab, zum vollkommenen Wissen fortzuschreiten (vergl. Thl. I. I. 7. nebst Anm.).

12. Im philosophischen Denken wird von einem jeden Denkacte verlangt, daß er in seiner Beziehung zur vollendeten Wissenschaft betrachtet werden solle. Die vollendete Wissenschaft ist aber etwas, was von uns noch nicht gefunden ist, daher ist dem philosophischen Denken auch eine Aufgabe gestellt, die nie vollkommen gelöst werden kann. Erst dann, wenn wir die vollendete Wissenschaft wirklich hätten, würden wir im Stande sein, die ganze Beziehung eines jeden einzelnen Denkens zu ihr anzugeben. Mithin kann uns auch in der Philosophie nur ein relatives Wissen gegeben werden, welches um so vollkommner sein wird, je mehr wir schon in seiner Beziehung zur vollendeten Wissenschaft aufzufassen gestrebt haben.

Anmerkung 1. Wenn man nach einer absoluten Philosophie gestrebt hat, so ist dieses Streben zwar nicht zu verwerfen, denn es ist mit dem Streben nach der absoluten Wissenschaft eins; wenn man aber die Meinung gehegt hat, die absolute Philosophie erreicht zu haben, so konnte dies nur von einer falschen Vorstellung von der Philosophie ausgehn; denn die Philosophie würde nur mit der Vollendung der Wissenschaft vollendet werden können, aber auch zugleich aufhören, Philosophie zu sein. Die Philosophie sucht einen jeden Denkact in seiner Beziehung zum Ganzen zu fassen und es muß ihr dabei eine allgemeine, abstracte Vorstellung des Ganzen vorschweben, welche sie in einem jeden Denkacte zum lebendigen Begriff machen möchte, ohne daß ihr doch dies jemals wirklich gelingen könnte; indessen dient ihr als einstweiliges Bild des Ganzen eine Vorstellung, welche bei einem jeden nach der verschiedenen Art seines Lebens und Charakters verschieden ist; die Vorstellung, welche wir vom Ganzen haben, ist abhängig von den verschiedenen Denkacten, die wir in ihrer Beziehung zum Ganzen verfolgt haben; sie dienen uns als Typus der allgemeinen Wissenschaft oder als analoges Bild des Ganzen.

Anmerkung 2. Nur daraus, daß die Philosophie immer nur im Streben ist, kann es auch erklärt werden, daß andere Wissenschaften immer noch neben ihr existiren können; könnten wir nemlich sagen, daß alle unsere Gedanken nicht nur dem Verlangen, sondern der Wirklichkeit nach in die philosophische Gesammtwissenschaft aufgenommen wären, so würde es außer der Philosophie kein Wissen geben können; aber so wie die Sachen stehn, kommen wir durch die Empirie, denn Empirie ist immer darin, auf solche Vorstellungen, die wir nicht sogleich in ihrer Beziehung zu dem

Ganzen auffassen können; aus diesem entstehen uns sodann die einzelnen Wissenschaften. Nun würde aber offenbar unsere Philosophie vollkommener sein, wenn wir auch jene Vorstellungen in ihr erfassen könnten und sie würde dadurch nicht nur ihrem Umfange nach erweitert werden, sondern auch das, was schon früher in sie aufgenommen war, würde dadurch eine andere Bedeutung bekommen; es kann also auch von dieser Seite gezeigt werden, daß die Philosophie einer unendlichen Ausbildung fähig ist, nicht nur in Rücksicht auf das, was noch nicht, sondern auch in Rücksicht auf das, was schon in sie aufgenommen worden ist.

13. Wenn wir nun aber niemals das Streben nach der vollendeten Philosophie befriedigen können, so dürfte uns die Frage entstehn, wozu uns denn jenes Streben nütze. Allein es kann nicht mehr die Frage nach einem bloßen Nutzen sein, sobald die Nothwendigkeit oder Vernunftmäßigkeit einer Aufgabe, welche wir zu lösen streben, eingesehen worden ist; sobald wir also das Streben nach Philosophie in uns aufgenommen haben, werden wir uns ihm auch unbesorgt um das, was daraus entstehen werde, überlassen können. Doch kann es eine äußerliche Betrachtung der Philosophie geben, welche nach dem frägt, was die Philosophie dem Philosophirenden leiste. Es ist dies von doppelter Art, theils negativ, theils positiv. Der negative Nutzen der Philosophie besteht darin, daß sie den Dünkel der einzelnen Wissenschaften, als wenn ein in ihrem Gebiete vollendetes Wissen gegeben werden könne, aufhebt, indem sie zeigt, daß kein Gebiet der Wissenschaft für sich nach seiner Wahrheit betrachtet werden könne, son-

dern daß ein jedes Abſchließen eines wiſſenſchaftlichen Gebiets ein willkürliches ſei, das zwar in Beziehung auf einen gewiſſen Zweck, nicht aber in Beziehung auf die Idee des Wiſſens gerechtfertigt werden könne.

14. Der poſitive Nutzen der Philoſophie iſt theils regulativ, theils conſtitutiv; 1) regulativ iſt er, indem die Philoſophie zeigt, wie in der Betrachtung der Dinge nach der vollendeten Wiſſenſchaft geſtrebt werden könne oder wie die Unvollkommenheit eines einzelnen Denkacts, mag er unter der Form des Begriffs oder des Urtheils auftreten, ſobald ſie erkannt worden iſt, ergänzt werden könne; 2) conſtitutiv iſt er, in ſofern dadurch, daß wir das Einzelne in ſeiner Beziehung zum Ganzen zu faſſen ſuchen, unſer Denken einen eigenen Charakter gewinnt und die allgemeinen Regeln, nach welchen wir das Denken bilden, zugleich Gültigkeit für das Sein haben oder als Geſetze für das Sein gelten.

Anmerkung. Die drei Arten des Nutzens, welchen wir dem philoſophiſchen Denken zuſchreiben müſſen, können nicht von einander getrennt werden. Das Negative muß mit dem Poſitiven gehn; denn es erhellt entweder daraus, daß man zeigt, die allgemeinen Regeln ſeien in einem Denken nicht beobachtet oder ſie ſeien unzureichend für die Auffaſſung des Wiſſens. Auch das Conſtitutive iſt mit dem Regulativen nothwendig verbunden, denn was auf der einen Seite Regel für das Denken iſt, das iſt auf der andern Seite Geſetz für das Sein.

15. Sobald in uns die Idee der Vollendung des Wiſſens entſtanden iſt, wird ſich dieſelbe auch darin zeigen müſſen, daß ſie eine Art und Weiſe ſetzt, wie zu

dieſer Vollendung fortgeſchritten werden könne und eine andere Art und Weiſe, wie die Vollendung wirklich ſei. Da nun aber die philoſophiſche Wiſſenſchaft noch nicht die Vollendung des Wiſſens iſt, ſondern nur das bewußte Fortſchreiten zu ihr, ſo tritt ihr auch dasjenige, was im Denken immer getrennt erſcheint, das Subject und das Object, immer getrennt hervor und ſie ſetzt das Vereinigtſein beider als etwas außer ihr Liegendes. Demnach muß dasjenige, was ihr im Denken als Fortſchreiten zur Vollendung und dasjenige, was ihr als die Vollendung ſelbſt erſcheint, ſich ihr auch als ein Object ihres Denkens oder als ein Sein darſtellen. So entſtehn der philoſophiſchen Wiſſenſchaft gewiſſe Begriffe, die eine Realität des Seins darſtellen ſollen und die der Philoſophie allein eigen ſind, daher auch vorzugsweiſe philoſophiſche Begriffe genannt werden können.

Anmerkung. Das Ziel unſeres Denkens ſchwebt uns immer unbeſtimmt vor, obgleich wir ſtreben, es beſtimmt zu faſſen; daher iſt auch in allen philoſophiſchen Begriffen eine Unbeſtimmtheit oder etwas Abſtractes geſetzt, obgleich die Philoſophie jene Begriffe nicht abſtract auffaſſen will. Deswegen iſt ſie auch oft für eine abſtracte Wiſſenſchaft gehalten worden, obgleich ſie auf die Erkenntniß des Allerconcreteſten, der Quelle alles Lebendigen, ausgeht.

16. Sobald wir über den Begriff der Philoſophie gewiß geworden ſind, läßt ſich auch über ihre Verfahrungsart in der Ableitung ihrer Begriffe und der daraus ſich ergebenden Lehren beſtimmen. Der Begriff der Philoſophie erwacht uns mit der Ueberzeugung, daß

die Vernunft mit ihrem Forschen nach dem Wissen nichts anders fordern könne, als die Vollendung des Wissens in der alles umfassenden Wissenschaft. Es geht also die Philosophie davon aus, daß sie eine Forderung der Vernunft anerkennt, und die Entwicklung der Philosophie, weil sie in jener Forderung ihren Grund hat, wird in nichts anderm bestehn können, als in der Entwicklung der aus jener Forderung sich uns erzeugenden Begriffe und in Beziehung derselben auf alles dasjenige, was sich in seiner Beziehung zu ihnen erkennen läßt. Es ergiebt sich hiernach, daß die Philosophie, so wie sie von allen andern Wissenschaften verschieden ist, so auch ein von allen andern wissenschaftlichen Verfahrungsarten verschiedenes Verfahren befolgt. Auf der einen Seite erzeugt sie alle ihre Begriffe aus der Vernunft und auf der andern setzt sie sich eine unendliche Entwicklung dieser Begriffe in ihrer Beziehung zu dem, was selbst noch nicht in sie aufgenommen sein möchte, da sie, ihrer Art und Weise gemäß, keine Schranken anerkennen kann, außer solche, welche ihr durch die zeitliche Beschränktheit auch nur für das Moment der Zeit gegeben sind.

Anmerkung. Die zeitliche Beschränktheit in unserm philosophischen Wissen ist theils eine allgemeine, theils eine besondere, das erstere, indem wir in der Zeit nie die Vollendung des Wissens sein kann (Thl. II, I, 11.), das letztere, in wie fern in einer jeden besondern Zeit auch die Entwicklung des Wissens nur bis zu einem bestimmten Punkte vorgeschritten ist. Daher spricht man von einem Einflusse, den der Geist der Zeit auf die Philosophie ausübe,

Zweites Kapitel.

Von dem Begriffe der Welt.

1. Die Philosophie muß eine Art und Weise setzen, wie zu der Vollendung des Wissens fortgeschritten wird, oder einen Begriff von diesem Fortschreiten und mithin auch einen Gegenstand, welcher im Fortschreiten begriffen ist (Thl. II, I, 16.). Das im Fortschreiten zum Wissen Begriffene ist aber dasjenige, was das Wissen noch nicht erreicht hat, oder in welchem das Wissen noch im Werden ist.

2. Das Werden findet überall da statt, wo entgegengesetzte Begriffe, durch einen höhern Begriff verbunden, in Wechselwirkung stehn (Thl. I, XII, 11.); sobald wir nun alle auf irgend eine Weise in ihrer Entgegensetzung verbundene Begriffe als ein Ganzes auffassen wollen, wie wir es im philosophischen Denken müssen, so kommen wir dadurch zu dem Endpunkte des Inductions- und zu dem Anfangspunkte des Deductions-Verfahrens oder zum Begriffe der Welt (Thl. I, XVI, 3.).

3. Diese Welt ist nur eine, denn es kann nur einen Anfangspunkt des Deductionsverfahrens und nur einen Endpunkt des Inductionsverfahrens geben. Alles, was demnach im Fortschreiten zum Wissen begriffen ist, muß als eine Einheit betrachtet werden, d. h. dasjenige, was sich in der Entwicklung des Wissens unterscheiden läßt, muß zusammen verbunden sein, so daß die Art, wie sich das Eine entwickelt von der Art abhängig ist, wie sich das Andere entwickelt. Aus dieser Verbindung

entsteht

entſteht der einzelnen Dingen, welche ſich in der Welt unterſcheiden laſſen, der Gegenſatz zwiſchen Subject und Object, indem das Eine ſich als das im Wiſſen Fortſchreitende (das Subject) erſcheint, das Andere aber eben ſo, und dagegen dem Einen das Andere als dasjenige erſcheint, in deſſen Wiſſen fortgeſchritten wird (das Object), und dem Andern das Eine eben ſo. Hiermit iſt denn auch die ſinnliche Wahrnehmung als etwas zum Fortſchreiten im Wiſſen Nothwendiges geſetzt. Denn indem die Entwicklung des Einen von der Entwicklung des Andern abhängig iſt, erſcheint ſeine Entwicklung als erregt durch die Entwicklung des Andern.

Anmerkung. Die Lehre von einer Vielheit der Welten drückt entweder nur die Annahme relativer Einheiten in der Welt aus, welche wir zugeben müſſen, welche aber der abſoluten Einheit der Welt nicht entgegen iſt, oder ſie geht von der Annahme einer abſoluten Trennung der Subſtanzen aus (Atomismus), welche von uns geleugnet werden muß. Will man eine abſolute Trennung der Subſtanzen annehmen, ſo muß entweder etwas geſetzt werden, welches ſie trennt, oder ſie müſſen ſich ſelbſt trennen. Trennen ſie ſich ſelbſt, ſo ſtehen ſie auch ſchon dadurch, daß ſie ſich trennen, mit einander in Verbindung, denn ſie negiren die Eine das Sein der Andern; werden ſie aber durch ein Anderes getrennt, ſo iſt dieſes Andere entweder ein Etwas oder ein Nichts; iſt es ein Etwas, ſo muß es wieder durch ein Anderes von jenen beiden durch daſſelbe getrennten Subſtanzen getrennt werden, und ſo in das Unaufhörliche fort; iſt es aber ein Nichts, ſo kann es auch nicht trennen. Es kann daher keine abſolute Trennung zwiſchen den Subſtanzen geben, wenn man nicht etwa etwas Mitt-

leres zwischen dem Etwas und dem Nichts aufstanden sollte. Wenn man das Trennende, welches man sich vorstellbar zu machen sucht, in den Formen der Wahrnehmung nachzuweisen denkt, so kommt man auf die Vorstellung des leeren Raumes und der leeren Zeit (vergl. I, IV, 3 Anm.), welche, so wie beschrieben worden ist, zwischen dem Nichts und dem Etwas schweben. Daß der Atomismus übrigens nur die Vorstellung des leeren Raums aufnahm, ging daraus hervor, daß er nur die äußere Erscheinung im Auge hatte; bei der innern Erscheinung kann die Trennung der Substanzen gar nicht so fest gehalten werden, wie bei den äußern, weil wir in ihr immer die Beziehung auf die eine Substanz, welche wir unser Ich nennen, vor Augen haben.

4. Der Begriff der Welt wird uns ursprünglich als die unbestimmte Einheit, welche das Ganze unserer einzelnen Erkenntnisse umfassen soll, gegeben (Thl I, XVI, 5.), und es kann ein jedes Fortschreiten in unserer Erkenntniß der Dinge als eine nähere Bestimmung des Begriffes der Welt angesehn werden. Allein zu einer völligen Bestimmtheit des Begriffs der Welt kommt es doch nie, weil wir nie alle die Wahrnehmungen, die zum Begriffe der Welt gehören, indem sie Zustände und Thätigkeiten in der Welt darstellen, zusammen haben können; denn diese Wahrnehmungen entwickeln sich uns immer noch in dem fortlaufenden Leben der Welt. Die unermeßliche und unvollendete Menge und Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen, die zur Bildung des Begriffes der Welt gehört, verhindert es also, daß wir den Begriff vollständig bestimmt auffassen können.

5. In dem elementarischen Denken schwebt uns der Begriff der Welt auch vor; allein er zeigt sich in ihm anders, als im philosophischen. Denn so lange wir das Einzelne vor uns haben und es zu bestimmen suchen, erscheint uns der Begriff der Welt nur als ein Mittel, den einzelnen Dingen ihre Bestimmung in ihrem Zusammenhange zu geben; wir wollen die Welt nur in soweit begreifen, als es dazu nöthig sein möchte, das Leben der einzelnen Dinge in ihrem Zusammenhange mit den übrigen Dingen zu bestimmen. Im philosophischen Denken aber müssen wir ihn in einer andern Bedeutung aufzufassen suchen, wir müssen ihn an sich zu haben wünschen, weil es uns klar geworden ist, daß er für sich etwas bedeutet und wir nur in ihm alle die Bedingungen, welche zum Fortschreiten im Wissen gehören, zusammenhaben und überblicken können.

6. Da wir uns in dem philosophischen Denken ein Ziel der vernünftigen Entwicklung setzen müssen, so muß es auch eine Grenze und ein Maaß für das Zusammenfassen der Dinge in dem Begriffe der Welt geben, oder wir müssen irgend einmal sagen können, daß wir alle Dinge, die zur Welt gehören, aufgefaßt haben im Denken. Dasjenige also, was uns im elementarischen Denken als unermeßlich in seiner Mannigfaltigkeit und mithin undenkbar erscheint, muß doch einem Maaße unterworfen sein, nach dem es bestimmt werden kann, weil es als ein Unbestimmtes undenkbar sein würde (Thl. II, I, 9. nebst Anm.). Die Welt ist nicht unermeßlich, sondern hat ein Maaß, aber nicht außer sich, sondern in sich selbst (Thl. II, II, 3. Anm. 1.).

7. Hierbei tritt uns aber noch eine andere Schwierigkeit entgegen. Ein jedes Ding in der Welt ist von andern Dingen in ihr räumlich und zeitlich begrenzt und kann daher von uns in seinem Verhältnisse zu andern Dingen, die außer ihm sind, erkannt und vorgestellt werden. Anders dagegen ist es mit dem Begriffe der Welt, denn er soll uns etwas in Raum und Zeit Unbegrenztes darstellen, weil nichts außer ihm gedacht werden kann, weder im Raume noch in der Zeit. Nun kann uns aber, so lange wir im Fortschreiten zum Wissen sind, kein Begriff ohne allen sinnlichen Inhalt gegeben werden (Thl. I, XI, 10.) und der sinnliche Inhalt muß uns unter den Formen der Wahrnehmung oder als besondere Raum- und Zeit-Erfüllung erscheinen (Thl. I, IV, 3.), es ist also auch der Begriff der Welt in keiner Vorstellung, die alle Erfüllung des Raumes und der Zeit in sich schlösse, von uns, so lange wir im Fortschreiten zum Wissen sind, vollziehbar, d. h. wir können uns die Unbegrenztheit der Welt sowohl in Beziehung auf den Raum, als auf die Zeit nicht denken.

Anmerkung. Auf der Nichtvorstellbarkeit, die im Begriffe der Welt liegt, beruhet die erste Antinomie Kant's, in welcher von der einen Seite die Begriffe eines leeren Raumes und einer leeren Zeit verworfen werden, um zu zeigen, daß eine Begrenzung der Welt in Raum und Zeit nicht gedacht werden könne, weil außer ihr kein Raum und keine Zeit sei, von der andern Seite aber gezeigt wird, daß ein Unendliches, d. h. ein Uebergrenztes, in Raum und Zeit und aus Raum- und Zeit-Theilen bestehend nicht denkbar sei. Das Letztere gestehen wir hier zu,

ohne daß wir den Widerſpruch zwiſchen dem Erſtern und dem Letztern eingeſtehn könnten; denn die Nichtdenkbarkeit des in Raum und Zeit Unbegrenzten beruht nicht auf einem Widerſpruch, ſondern nur auf einem Unvermögen unſerer endlichen Vernunft, ſich ein Daſein, wie das der Welt iſt, zu denken, oder ſich ein Weſen vorzuſtellen, deſſen Theile zwar im Raum und in der Zeit ſind, ohne daß es doch ſelbſt in Raum und Zeit, d. h. nur einen beſchränkten Raum und eine begrenzte Zeit erfüllend wäre. Da unſere endliche Vernunft in der Zeit ſich entwickelt und in ihrem beſchränkten Denken ſich ſelbſt etwas Aeußeres in dem Raume ſetzt, ſo kann ſie auch nie ſich der Vorſtellung des Raumes und der Zeit entledigen, ſondern ſie kann nur, ihren beſchränkten Zuſtand gewahr werdend, in ſich die Forderung erzeugen, über Räumliches und Zeitliches in ihrem Denken hinauszugehn und auf den Grund des Raumes und der Zeit vorzudringen; aber es bleibt dieſe Forderung fürs Erſte unbefriedigt und erweckt in uns nur die Sehnſucht nach der Vollendung des Wiſſens, bei welcher es aber in geſunden und kräftigen Gemüthern nicht ſtehn bleibt, ſondern die uns antreibt, alles dasjenige zu erforſchen, was uns für die unendliche Aufgabe unſerer Vernunft zu erkennen übrig bleibt, d. h. theils das elementariſche Denken auszubilden, theils es in dem philoſophiſchen Denken auf die Vollendung des Wiſſens zu beziehn. In der erſten Kantiſchen Antinomie iſt übrigens der Schein eines wirklichen Widerſpruchs nur dadurch entſtanden, daß der Begriff des Unbeſtimmten mit dem Begriffe des Unbegrenzten verwechſelt worden iſt (vergl. Thl. II, I, 9 Anm.); der Begriff des Unbeſtimmten entſteht daraus, daß man die ſucceſſive Syntheſis ohne alles Ende fortſchreitend ſich vorſtellt, wie z. B. bei einer arithmetiſchen Reihe; allein

ein solches Fortschreiten in das Unbestimmte kann auch nur im Gedanken gesetzt werden, d. h. es kann uns alsdann im Denken hervortreten, wenn wir irgend etwas in einem abstracten Begriff setzen, wie z. B. in den abstracten Begriffen des Raumes und der Zeit, ohne dabei auf das wirkliche Sein der Dinge Rücksicht zu nehmen. Das Sein, so weit es sich entwickelt hat, d. h. soweit es wirklich ist, ist immer bestimmt. Sobald wir dies in den Begriff der Welt zusammenfassen sollen, muß uns ein Maaß des Zusammenfassens in dem Maaße des Daseins, welches wir zusammen zu fassen haben, gegeben sein. Den Begriff des Unbegrenzten muß man demnach von den Begriffen des Unermeßlichen und des Unbestimmten wohl unterscheiden; denn das Maaß, nach welchem etwas seine Bestimmtheit erhält, ist nicht mit dem Maaße, nach welchem etwas durch ein Anderes gemessen wird, zu verwechseln.

8. Wenn die Welt auch ohne alle Beziehung zu etwas außer ihr in Raum und Zeit gedacht werden soll, so müssen doch, weil sie unter der Form des Gegensatzes steht, d. h. weil sie als Anfangspunkt des Deductionsverfahrens sich selbst in entgegengesetzte Kräfte und Erscheinungen spaltet, in ihr räumliche und zeitliche Verhältnisse vorkommen; sie ist in sofern der Grund der Raum- und Zeit-Verhältnisse. Die Welt giebt allen Dingen ihren Raum und ihre Zeit, indem die Dinge sich in ihrer Getrenntheit als sich äußerlich verhaltend gegen andere Dinge und als sich in Verbindung mit diesen innerlich entwickelnd ihrer bewußt sein müssen.

9. Da die Welt als der Grund aller Raum- und Zeit-Verhältnisse sich zeigt, so muß auch in der Welt

die Wahrheit aller Raum- und Zeit-Verhältniſſe liegen. In einer jeden einzelnen Beſtimmung über räumliche und zeitliche Verhältniſſe zweier Erſcheinungen zu einander haben wir immer nur in ſofern etwas feſtgeſetzt, als die eine dieſer Erſcheinungen wieder weiter in Verhältniß zu einer dritten beſtimmt werden kann, die dritte aber noch einmal zu einer vierten und ſo in das Unbeſtimmte hinaus (relativer Raum und relative Zeit); aber erſt dann werden die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe ihrer Wahrheit nach erkannt ſein, wenn wir ſagen können, wie ſie ſich aus der ganzen Ordnung, in welcher das Fortſchreiten zum Wiſſen oder die Welt-entwicklung erſcheint, ergeben (abſoluter Raum und abſolute Zeit).

10. Da die ſinnliche Empfindung immer aus dem Zuſammenthun und Zuſammenleiden zweier oder mehrerer Dinge hervorgeht (Thl. I, II. 4.), außer der Welt aber nichts iſt, mit dem ſie zuſammenthun oder zuſammenleiden könnte, ſo iſt auch in ihr keine ſinnliche Empfindung und mithin keine Wahrnehmung zu ſehen; aber da ſie unter der Form des Gegenſatzes ſteht, ſo iſt ſie der Grund aller ſinnlichen Empfindung und mithin auch des Inhalts aller Wahrnehmung, d. h. in ihrem Begriffe muß die Wahrheit aller ſinnlichen Vorſtellungen gefunden werden. Wenn wir die ſinnliche Empfindung aus dem Zuſammenthun und Zuſammenleiden zweier ſinnlich erkannter Dinge uns erklären, ſo bleibt uns dabei immer noch der ſinnliche Inhalt in den Begriffen dieſer Dinge unerklärt (Thl. I, XII. 16.), aus allen den Gegenſätzen, die in dem Be-

griffe der Welt vereinigt und begründet sind, muß aber diese Erklärung sich ergeben oder wir müssen aus der Art, wie das Fortschreiten zum Wissen im Ganzen gedacht werden muß, die Einsicht, wie es im Einzelnen unter der Bedingung der sinnlichen Empfindung stehe, erhalten.

11. Die Welt steht unter der Form des Gegensatzes, d. h. sie spaltet sich in verschiedene entgegengesetzte Dinge, die mit einander in Wechselwirkung stehen und dadurch ist sie der Grund aller relativ entgegengesetzten Begriffe. Indem sich nun die einzelnen Dinge in ihr einander entgegensetzen, entsteht in der Vernunft die Hemmung, durch welche ihr Denken beschränkt ist; da aber die Dinge in ihrem gemeinschaftlichen Grunde oder in der Welt vereinigt sind, so ist ihnen auch damit die Möglichkeit gegeben, sich als vereinigt zu erkennen oder den relativen Gegensatz aufzuheben, der nur so lange zwischen ihnen gesetzt ist, als sie nicht zur vollkommenen Einsicht ihres Grundes gelangt sind. Demnach erscheint auch der Gegensatz zwischen dem Subject und dem Object oder zwischen der Innen- und Außen-Welt nur als ein relativer, der mithin in der vollkommenen Erkenntniß ihres gemeinschaftlichen Grundes aufgehoben werden kann. Allein er kann nicht einseitig aufgehoben werden, indem etwa das eine Ding sich schlechthin aus seiner eigenen Einsicht sich mit dem andern Dinge als vereinigt erkennen möchte, denn so lange sich das andere diesem ersten entgegensetzt, muß dieses auch es als ihm entgegengesetzt ansehn, weil es sich so setzt. Es muß demnach

die vollendete Einsicht des einen auch der vollendeten Einsicht des andern Dinges entgegenkommen und die einzelnen Dinge in der Welt können nur gemeinschaftlich zur Vollendung des Wissens fortschreiten.

Anmerkung. Es ergiebt sich hieraus, daß die Art der Empfindungen, sofern sie von der Außenwelt ausgehn, für die Entwicklung unseres Wissens höchst bedeutend ist, da sich in ihr das Entgegenkommen der Außenwelt zur Vollendung des Wissens ausspricht (vergl. Thl. II, II, 3.). Hieraus wird auch noch bestimmter eingesehn, wie die ganze Welt, und nicht bloß die einzelne Vernunft in ihr, das Fortschreiten zum Wissen ist.

12. Von der Seite der sinnlichen Mannigfaltigkeit, die unter dem Begriffe der Welt gedacht werden muß, kommen wir nicht zu einer wirklichen Gesammtvorstellung, weder in Beziehung auf den sinnlichen Inhalt, noch in Beziehung auf die Form der Wahrnehmung, unter welcher wir den sinnlichen Inhalt auffassen müssen (Thl. II, II, 4. u. 7.); das Unvermögen unserer Vernunft, den Begriff der Welt zu vollziehen, ist also in den Grenzen unserer Wahrnehmung begründet. Von Seiten des Verstandes ist uns aber der Begriff wirklich vorgebildet und er hat den Zweck uns die Einheit, welche im Fortschreiten zum Wissen ist, in einem Gegenstande oder objectiv darzustellen. Solche Begriffe, die uns der Forderung nach nothwendig gegeben sind, die aber doch nie von uns im Denken oder im Fortschreiten zum Wissen vollzogen werden können, nennen wir transscendentale Begriffe; der Begriff der Welt ist also ein transscendentaler Begriff.

Anmerkung. Man hat in neuern Zeiten auch einen Unterschied zwischen Begriffen und Ideen gemacht, wiewohl dieser Ausdruck nur der Griechische für jenen Deutschen ist. Will man den Unterschied festhalten, so wird er auf den Unterschied zwischen elementarischen und transscendentalen Begriffen zurückzuführen sein. Die transscendentalen Begriffe stellen uns das Uebersinnliche dar (Thl. II, I, 10); man kann sie daher auch übersinnliche Begriffe nennen; zwischen beiden Ausdrücken ist nur der Unterschied, daß der erstere sich auf die subjective, der andere sich auf die objective Seite unseres Denkens bezieht.

Drittes Kapitel.

Von den Gegensätzen im Begriffe der Welt.

1. Da der Begriff der Welt eben sowohl der Mannigfaltigkeit der unter ihm enthaltenen Gegensätze bedarf, als alle andere Begriffe, so muß sich das Sein, welches in ihm dargestellt wird, unter mehrere gesonderte Wesen vertheilen, die sich gegenseitig einander ausschließen, aber sich auch gegenseitig mit einander zu Producten verbinden, die ihrer Art und Weise zu sein entsprechen. Deswegen sind diese gesonderten Wesen einer Mannigfaltigkeit, die unter ihnen steht, fähig und also lebendige Dinge. Wie sich solche im relativen Gegensatze stehende Dinge aus dem lebendigen Begriffe der Welt ableiten oder in ihm enthalten sind, dies läßt sich nicht weiter wissenschaftlich verfolgen, da die Deduction nicht vollkommen durchgeführt werden kann (Thl. I, XVI, 8. nebst Anm.); wir setzen daher nur

unbestimmt das Dasein entgegengesetzter lebendiger Wesen in der Welt voraus.

2. Aber wie sich jedes einzelne lebendige Wesen im Allgemeinen verhalten müsse in seinem relativen Gegensatze gegen alle andere lebendige Wesen, dieses können wir bestimmen, indem es uns aus der allgemeinen Foderung der Vernunft hervorgeht, die Welt, d. h. die Einheit der Dinge in ihrem Fortschreiten zum Wissen zu denken. Dadurch entsteht uns die philosophische Betrachtungsart der einzelnen Dinge; sie sollen nicht bloß als einzelne Dinge betrachtet werden, sondern auch als ihr bestimmtes Verhältniß zum Ganzen habend oder es soll möglich sein, in ihnen zugleich das Ganze zu erblicken, d. h. sie philosophisch zu betrachten.

3. Wenn wir nun in einem jeden Dinge das Ganze erblicken wollen, so werden wir es immer von einer doppelten Seite anzusehn haben. Denn in dem Ganzen ist das Ding, welches betrachtet wird, selbst mitgesetzt und es erscheint also als ein Theil des Ganzen, theils in wiefern es von den übrigen Theilen in der ganzen Verbindung gesetzt ist, theils in wiefern es die übrigen Theile in der ganzen Verbindung selbst setzt. Ohne die übrigen Theile würde die Verbindung der ganzen Welt zu einer Einheit nicht sein und ohne den einen Theil, welcher betrachtet wird, würde die Verbindung auch nicht sein. Ferner aber ist das Ding, in welchem das Ganze betrachtet werden kann, theils in der Einheit seines Wesens, theils in der Mannigfaltigkeit seines Lebens zu fassen (Thl. I, VIII, 8. u. X, 10.). Wenn wir diese beiden Punkte, in deren

jedem ein Gegensatz liegt, mit einander verbinden, so ergiebt sich daraus eine vierfache Betrachtungsart eines jeden Dinges in der Welt; es kann betrachtet werden 1) in der Einheit seines Wesens, in sofern sie von der Einheit der ganzen Welt gesetzt wird, 2) in der Einheit seines Wesens, in wiefern sie die Einheit der ganzen Welt setzt, 3) in der Mannigfaltigkeit seines Lebens, in wiefern sie von der Einheit der ganzen Welt gesetzt wird, und 4) in der Mannigfaltigkeit seines Lebens, in wiefern sie die Einheit der ganzen Welt setzt. Da ein jedes Ding in der Welt ohne Unterschied nach diesen entgegengesetzten Betrachtungsarten gedacht werden kann, so entstehn uns daraus entgegengesetzte Begriffe, die sich auf alle Dinge in der Welt beziehn, ohne daß sie darin nach ihrer eigenthümlichen Art und Weise zu sein gefaßt werden, also abstracte Gegensätze in der Welt.

4. Die Welt steht unter der Form des Gegensatzes oder es entwickelt sich die Welt, in entgegengesetzte Dinge sich spaltend, welche sich wieder entwickeln und in ihrer Entwicklung sich als Kräfte zeigen (Thl. I, X, 12.). In wiefern nun solche entgegengesetzte Dinge Theile der Welt sind, muß ein jedes betrachtet werden als abhängig von dem Zusammenhange, in welchem es in der ganzen Welt steht, d. h. sein Wesen ist darum so gesetzt, wie es gesetzt ist, weil die übrigen Dinge außer ihm so sind, wie sie sind; wären sie anders, so würde auch jenes anders gesetzt sein müssen. Wenn wir also die Welt als ein Ganzes betrachten müssen, so muß die Einheit des Wesens, welche einem jeden Theile der

Welt oder einem jeden Dinge in ihr zukommt, in ihrer bestimmten Art und Weise bedingt sein durch die Einheit des Wesens, welche allen übrigen Dingen in der Welt zukommt. Wir sagten daher: ein jedes Ding in der Welt ist bedingt, in sofern seine Einheit von der Einheit der ganzen Welt gesetzt wird, d. h. es ist irgend ein bestimmtes Ding nur unter der Bedingung, daß alle andere Dinge es so bedingen, wie es von ihnen bedingt ist.

Anmerkung. Wenn wir ein Ganzes setzen, welches sich in mehrere Theile theilt, z. B. in A und B, so kann unter der Bedingung, daß A ein Theil jenes Ganzen ist, B nur dasjenige sein, was von dem Ganzen, nachdem A seinen Theil erhalten hat, übrig bleibt, und es ist mithin B in seinem Sein von A bedingt. Umgekehrt aber ist auch A von B bedingt, wenn man darauf sieht, was B von dem Ganzen zu seinem Theil erhalten hat. Das Ganze ist die Welt, A und B sind Theile der Welt.

5. In wiefern ein jedes Ding von allen übrigen Dingen in der Welt in seinem Dasein bedingt ist, muß es auch in seinen äußern Verhältnissen zum Ganzen durchaus verschieden sein von jedem andern Dinge; denn sobald sich die Welt dadurch entwickelt, daß sie sich in mehrere unterscheidbare Theile theilt, und ein jedes Ding in seiner Art bedingt ist durch die Art der andern Dinge, so sind auch die Bedingungen eines jeden Dinges zu unterscheiden oder verschieden gesetzt, von den Bedingungen jedes andern Dinges und da das Wesen des Bedingten von der Art seiner Bedingungen abhängt, so muß auch das Wesen jedes Din-

ges in der Welt verschieden sein von dem Wesen jedes andern Dinges. Es giebt in der Welt nicht zwei gleiche Dinge.

Anmerkung. Zwei Dinge, die einander vollkommen gleich wären, würden auch in ihren äußern Beziehungen im Raume einander vollkommen gleich sein und würden nicht weniger in der zeitlichen Entwicklung der Welt gleiche Verhältnisse haben müssen; daher würde sie auch der Zahl nach (numerisch) nicht von einander unterschieden werden können, d. h. sie würden Eins sein (Satz des Nichtzuunterscheidenden, principium indiscernibilium).

6. In dieser Ansicht erscheint nun das Einzelne ganz untergeordnet dem Allgemeinen, ein jedes Ding als das Product des Ganzen, so und so unabänderlich bestimmt, weil es die und die Stelle im Ganzen einnimmt. Es kann und darf nicht anders sein, als es ist, weil sonst das Ganze in allen seinen Theilen anders sein müßte, als es ist. Es würde darnach nichts als Bedingtes geben ohne irgend eine Bedingung. Da nun aber dies unmöglich ist, so müssen wir neben jener Ansicht noch eine andere als vernunftmäßig setzen, welche die Einheit der Dinge von sich selbst aus zu betrachten lehrt. So wie die Kraft der Welt in den übrigen Dingen gesetzt ist, so ist sie auch in dem Dinge, welches wir betrachten, gesetzt und weil dieses Ding so gesetzt ist, wie es ist, so müssen alle übrigen Dinge so gesetzt sein, wie sie sind, oder ein jedes Ding ist die Bedingung aller übrigen Dinge. Ein jedes Ding ist daher nicht bloß bedingt, sondern auch unbedingt oder,

wenn wir dieſen negativen Ausdruck in ſeiner poſitiven Bedeutung faſſen, bedingend.

Anmerkung 1. In dem oben (Thl. II, III, 4 Anm.) gegebenen Schema iſt B eben ſo gut A bedingend, als von A bedingt. Die Begriffe des Unbedingten und des Bedingten ſind durchaus nur Wechſelbegriffe und in ihrer relativen Bedeutung anzuerkennen. Will man den Begriff des Unbedingten außer aller Beziehung ſetzen, ſo giebt dies ſchlechterdings nur einen negativen Begriff, der ſeine poſitive Bedeutung nur anderswoher erwarten kann. Soll der Begriff des Unbedingten etwas bedeuten, ſo muß er das Bedingende darſtellen, und er kann folglich nicht von dem Begriffe des Bedingten getrennt werden. Soll aber das Bedingte von dem Unbedingten unterſchieden und alſo außer dem Sein des Unbedingten geſetzt werden, ſo iſt damit auch die Abhängigkeit des Unbedingten von dem Bedingten geſetzt, denn es würde ohne das Bedingte nichts bedingen; es iſt folglich durch das Bedingte auch bedingt.

Anmerkung 2. Die vierte Antinomie Kant's beſchäftigt ſich mit den Begriffen des Unbedingten und des Bedingten in der Welt und ſucht zu zeigen, daß die Welt weder ohne das Schlechthinunbedingte, noch mit demſelben gedacht werden könne. Es würde jedoch eine weitläuftige, obſchon nicht unintereſſante Unterſuchung verlangen, wenn man das, was in den Beweiſen in einander gewirrt iſt, auseinander legen wollte. Es genügt uns hier zu zeigen, daß Kant mit Unrecht ein Schlechthinunbedingtes (das er auch ohne gehörige Unterſcheidung ein Schlechthinnothwendiges nennt) in der Welt ſuchte und daß er es noch dazu in der Folge der Begebenheiten, die einen Anfang haben müſſe, ſuchte; denn das Schlechthinunbedingte kann in der Welt nicht gefunden werden, da ſie logiſch nur als das im

Fortschreiten zum Wissen Begriffene gedacht werden kann, welches also durch den Ausgangspunkt und durch das Ziel, nach welchem es fortschreitet, bedingt ist. Die Schwierigkeiten lösen sich dadurch, daß man anerkennt, die Begriffe des Bedingten und des Unbedingten seien nur relativ zu bestimmen. Wenn Kant in der Folge der Zeit das Unbedingte als Anfang sucht, so kommt er dadurch auf seine erste Antinomie zurück, welche hier nur in einer andern Form erscheint. Der Unterschied zwischen der wahrnehmbaren und der Verstandes-Welt (mundus sensibilis et intelligibilis), durch welchen Kant seine zwei letzten Antinomien auflöst, ist ein solcher, der bei der Betrachtung der Welt nur auf neue Schwierigkeiten führt, wie wir weiter unten sehen werden.

7. Wenn ein jedes Ding als die Bedingung der übrigen Welt erscheint, so muß in seinem Begriffe auch die ganze Welt gesetzt sein, zwar nicht so, daß es selbst die ganze Welt ist, aber doch so, daß von seiner Art und Weise zu sein, die ganze übrige Welt abhängig ist. Diese Abhängigkeit ist aber eine wechselseitige, denn kein Ding in der Welt kann als bloß bedingend angesehn werden, da es zugleich durch das Dasein der übrigen Dinge bedingt ist. In wiefern aber jedes Ding als die Bedingung der ganzen Welt angesehn werden kann, muß es eine allgemeine Bedeutung haben, denn jedes andere Ding kann eben so als Bedingung der ganzen Welt angesehn werden. Dem Satze also, daß sich nicht zwei Dinge in der Welt einander gleich sein können (Thl. II, III, 5.), müssen wir den andern zur Seite stellen, daß sich alle Dinge in der Welt darin einander

gleich

gleich sind, daß sie als Bedingung der ganzen Welt gelten können.

Anmerkung. Wenn wir, wie oben gezeigt ist (Thl. II, II, 3. Anm. 1.), die in der Welt verbundenen Dinge nur dadurch als verbunden ansehen können, daß sie einen gemeinschaftlichen Grund ihres Daseins haben, so folgt daraus, daß ihr Gegensatz unter einander immer nur relativ ist und mithin auch nur für das endliche Denken Gültigkeit hat, daß sie aber in ihrem außerhalb ihrer Erscheinung liegenden Grunde Eins sind. Dieses Einssein darf aber nicht als ein Gleichgültigsein gegen allen Unterschied angesehn werden, denn dadurch würde der relative Gegensatz, der unter ihnen gesetzt ist in ihrer Erscheinung, als ein durchaus nichtiger und unwahrer sich ergeben oder ein absoluter Schein sein, welches die Realität unseres Denkens durchaus aufheben würde (Thl. I, I, 1.); es kommt also hier wieder darauf hinaus, daß wir die Art, wie wir den relativen Gegensatz uns aufgehoben denken müssen, in dem endlichen Bewußtsein nicht zur Anschauung bringen können (Thl. II. I, 11.).

8. Wenn nun ein jedes einzelnes Ding theils als durch die ganze Welt bedingt, theils als die ganze Welt bedingend angesehn werden muß, so wird es auch nicht anders begriffen werden können, als in wiefern in ihm zugleich alle andere Dinge mit begriffen werden, denn ein Ding kann nicht in seiner ganzen Kraft gedacht werden, ohne zugleich dasjenige, was es bedingt, und dasjenige, wodurch es bedingt wird, mit zu denken. In wiefern es nun aber die ganze Welt bedingt, ist es der ganzen Welt gleich (Thl. II, III, 7.) oder stellt in sich die ganze Welt dar, in sofern es aber von der gan-

zen Welt bedingt ist, wird es in der ganzen Welt durchaus eigenthümlich sein müssen (Thl. II, III, 5.); es stellt also die ganze Welt auf eine eigenthümliche Weise dar.

Anmerkung. Man kann dies in der Formel ausdrücken, daß ein jedes Ding in der Welt ein Spiegel der Welt, von seinem eigenthümlichen Standpunkte aus gesehen, sei (Leibnitz). Diese Formel stellt die beiden entgegengesetzten Lehren, daß die Welt aus nichts, als aus in ihrer Eigenthümlichkeit durchaus entgegengesetzten Dingen bestehe und daß alle Dinge in der Welt durchaus nicht entgegengesetzt seien, zusammen, aber nicht als solche, deren Vereinigung eingesehen wäre, sondern als solche, deren Vereinigung eingesehen werden solle. Nach dieser Lehre erscheint nicht nur der Verstand als Mikrokosmos (Thl. I, VIII, 3. Anm.), sondern alle Dinge in der Welt von ihrer allgemeinen Seite angesehn; es erhellt aber daraus auch der Grund, weswegen die Begriffe des Verstandes durch die Wahrnehmung erregt werden müssen, denn die Welt spiegelt sich in einem jeden Dinge auf eigenthümliche Weise ab. In der Vollendung sollen alle Dinge die gleiche und reine Wirklichkeit der Vernunft sein, aber alle Dinge kommen auf verschiedene Weise zu diesem letzten Ziele.

9. Wenn wir das zugleich bedingende und bedingte Sein der weltlichen Dinge in seiner Mannigfaltigkeit betrachten, so treten eben so entgegengesetzte Begriffe dabei hervor, welche aber auch eben so wenig als einander aufhebend gedacht werden dürfen. Das, was aus dem Vermögen eines Dinges hervorgeht, macht seine Mannigfaltigkeit aus (Thl. I, VIII, 11.); in sofern nun dies von der Einheit der ganzen Welt gesetzt

wird, erſcheint es als durchaus abhängig von ihr; es kann in der Mannigfaltigkeit eines Dinges kein einzelner Punkt ſeine Stelle finden, welcher nicht für die ganze Welt paßte und durch die Art, wie die ganze Welt geſetzt iſt, beſtimmt wäre. Wir nennen dieſe Art, wie die Erſcheinung einer Kraft oder die Lebensäußerung eines lebendigen Dinges durch ihr Zuſammenſein mit der ganzen Welt beſtimmt iſt, ihre Nothwendigkeit. Alle Lebensäußerungen eines jeden Dinges in der Welt ſind nothwendig.

Anmerkung. Wenn wir das wirkliche Hervortreten einer Thätigkeit aus dem Vermögen eines Dinges daraus ableiten, daß ein wirkendes Zuſammenſein dieſes Dinges mit andern Dingen ſtatt finde (Thl. I, XII, 7.), ſo kann uns dieſes Zuſammenwirken der einzelnen Dinge unter einander im elementariſchen Bewußtſein nur als partiell erſcheinen. Ein Ding ſteht mit dem andern Dinge in anſchaulicher Verbindung und in Wechſelwirkung und daraus gehn in beiden Dingen gewiſſe Zuſtände und Thätigkeiten hervor; es mögen nun auch noch andere urſachliche Verbindungen zwiſchen dieſen Dingen und andern Dingen ſtatt finden und die daraus ſich bildende Verkettung der Begebenheiten mag vielleicht in das Unbeſtimmte hinausreichen, aber wir begnügen uns im elementariſchen Denken damit, ſie an beſtimmten Punkten feſtzuhalten. Im philoſophiſchen Denken dagegen ſuchen wir die ganze Verkettung der Urſachen und Wirkungen feſtzuhalten und da wir alle Thätigkeiten und Zuſtände in der Welt aus dem Zuſammenwirken eines Dinges mit allen Dingen ableiten müſſen, ſo erſcheint uns eine jede Begebenheit als die Wirkung aller Dinge in der Welt. Demnach ſcheint es nun auch

ſehr leicht, aus einem unvollſtändigen Urtheile ein vollſtändiges zu bilden, denn wenn wir irgend eine Begebenheit erkannt haben, ſo brauchen wir die Urſache derſelben nicht lange zu ſuchen, wir brauchen vielmehr nur irgend ein Ding aus dem ganzen Zuſammenhange der Welt herauszugreifen und es als die Urſache jener Begebenheit zu bezeichnen, und wir können gewiß ſein, daß wir darin uns nicht vergriffen haben werden, denn ein jedes Ding in der Welt ſteht ja mit einer jeden Begebenheit in urſachlicher Verbindung. Allein auf ſolche Weiſe dürfen wir doch nicht in der Bildung vollſtändiger Urtheile verfahren; warum aber nicht? Man pflegt zu ſagen, man müſſe, um eine Begebenheit genügend erklärt zu haben, nicht eine entfernte, ſondern ihre nächſte Urſache angegeben haben. Allein wie iſt die nächſte Urſache von einer entfernten zu unterſcheiden, da ja doch alle Urſachen zur Hervorbringung einer Begebenheit gleich nothwendig ſind? Es iſt hierauf die Antwort ſchon zum Theil im Frühern enthalten. In einer jeden Begebenheit haben wir ein Leiden und ein Thun ausgedrückt, und ſobald wir eine Begebenheit finden, in welcher gerade dasjenige als Thun ausgedrückt iſt, was in jener als Leiden und dasjenige als Leiden, was in jener als Thun, ſo haben wir die nächſte Urſache für eine Begebenheit gefunden. Allein hiernach würde es nun ſcheinen, als wenn wir gar keine andere Erklärung einer Begebenheit bedürften, als die durch ihre nächſte Urſache oder als wenn gar keine als nur dieſe eine Urſache zur Hervorbringung der Begebenheit verlangt würde. Doch dies iſt nur ſcheinbar und der Schein entſteht dadurch, daß wir eine jede Begebenheit nur abſtract auffaſſen; in einem ſolchen abſtracten Auffaſſen geht uns dasjenige verloren, was ſich in der Begebenheit als Leiden und Thun noch

aus dem Zusammensein aller andern Dinge außer der nächsten Ursache mit dem Dinge, in welchem die Begebenheit sich zuträgt, ergeben hat. Man kann oft auch in einer Begebenheit die Wirkungen mehrerer Dinge erkennen, alsdann aber kann man auch noch weiter abstrahirend dasjenige besonders betrachten, was das eine, und dasjenige, was das andere Ding wirkt.

10. Wenn in einem jeden Dinge die Mannigfaltigkeit seiner Lebensäußerungen von dem Zusammensein des Dinges mit allen andern Dingen in der ganzen Welt abhängig ist, so muß auch in einer jeden einzelnen Lebensäußerung, in sofern sie nothwendig verursacht ist von der ganzen und verschiedenartigen Menge der übrigen Dinge, Verschiedenartiges sich unterscheiden lassen; denn das von verschiedenartigen Dingen Verursachte muß auch verschiedenartig sein (Thl. II, III, 9. Anm.). Demnach erscheint eine jede Lebensäußerung in der Welt als eine Vereinigung ungleichartiger Wirkungen und eben so mannigfach, als die verschiedenartigen Dinge sind, welche sie in dem lebendigen Dinge, in welchem sie ist, bewirken.

Anmerkung. Wir erkennen hierin den Grund, weswegen wir niemals einen Begriff auffassen können, in dem nicht noch unterscheidbare Momente gefunden werden könnten (Thl. I, VII, 14.).

11. Eben so wie wir die Mannigfaltigkeit der Dinge betrachten können als gesetzt von der ganzen übrigen Welt, dürfen wir sie auch ansehn als die ganze übrige Welt setzend. Wenn alles Mannigfaltige nur in sofern wäre, als es durch die ganze übrige Welt ge-

ſetzt wird, ſo würde nichts ſein; was ſich ſelbſt und etwas anderes ſetzte und es würde mithin gar nichts geſetzt ſein; da nun aber dies unmöglich iſt und jedes Ding in der Welt eben ſo gut als jedes andere Anſpruch darauf hat, ſeine Mannigfaltigkeit und die Mannigfaltigkeit aller übrigen Dinge zu ſetzen, ſo müſſen wir ſagen, daß ein jedes Ding dasjenige, was aus ihm hervorgeht, oder ſeine Mannigfaltigkeit frei aus ſich oder aus ſeiner lebendigen Eigenthümlichkeit hervorbringe.

Anmerkung 1. Die Freiheit, von welcher in der Logik die Rede ſein kann, bezieht ſich auf alle Dinge in der Welt, man hat ſie die metaphyſiſche Freiheit im Gegenſatze gegen die moraliſche Freiheit genannt, von der in der Ethik die Rede ſein muß und die uns nur im Menſchen anſchaulich iſt. Unter metaphyſiſcher Freiheit hat man die Art zu verſtehn, wie das Mannigfaltige, das in dem Sein eines Dinges liegt, ſich aus dieſem Sein ſelbſt beſtimmt; die moraliſche Freiheit beſteht dagegen in der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem. Dieſe beruht aber auf jener, denn wo die Möglichkeit nicht vorhanden iſt, ſich aus ſich ſelbſt zu beſtimmen, da iſt es auch nicht möglich, ſich zum Guten oder Böſen zu beſtimmen. Da die Freiheit auf verſchiedene Art theils behauptet, theils geleugnet worden iſt, ſo müſſen wir in eine Unterſuchung der Streitfrage, ob Freiheit ſei oder nicht, eingehn, welche durch Hin- und Her-Schwanken der Meinungen ſehr verwickelt geworden, obgleich die Sache an ſich ſehr einfach iſt. Die Streitfrage iſt gewöhnlich nur in Beziehung auf den Menſchen gefaßt worden; wir werden daher auch bei ihrer Unterſuchung nur auf den Begriff des Menſchen ſehn und mitunter auch, weil eben dies am meiſten Beachtung verdient, dabei auf ſein ſittliches Weſen Rückſicht nehmen. Zuerſt müſſen wir die Vorſtellung

der Indifferentisten von der Freiheit verworfen. Der Indifferentismus ist die Lehre, daß der Wille des freien Wesens sich allein aus sich selbst ohne allen andern Grund zur Handlung bestimme. Es liegt dabei eigentlich ein doppelter Zweck zum Grunde, theils die Handlung des Willens unabhängig zu machen von der Erkenntniß, theils sie als außer Beziehung zu dem ganzen Sein dessen, welcher handelt, darzustellen. Die Gründe, welche für dieses System angegeben werden, lassen sich auf drei Arten zurückführen: 1) metaphysischer oder logischer Grund: es läßt sich denken, daß entgegengesetzte Bestimmungsgründe, die zu einer Handlung rathen oder von ihr abrathen, in gleicher Stärke vorhanden sind; ginge also die Handlung vor den Bestimmungsgründen aus, so würde es in einem solchen Falle zu gar keiner Handlung kommen können (Fabel vom Buridanischen Esel); da dies nun aber nicht eintritt, sondern wir trotz der entgegengesetzten Bestimmungsgründe handeln, so muß der Wille den Ausschlag unter ihnen für die eine oder andere Art der Handlung geben (aequilibrium arbitrii); dagegen ist zu erinnern, daß ein Gleichgewicht der Bestimmungsgründe, welches als möglich angenommen wird, niemals in dem Momente der Handlung statt finden kann, denn die entgegengesetzten Bestimmungsgründe können nur nach einander, es kann also auch in dem Momente der Handlung nur ein Bestimmungsgrund gedacht werden; 2) moralische Gründe, welche nur negativ sind: wenn die Handlung nicht aus dem Willen des Menschen hervorgeht, so ist sie auch nicht der sittlichen Schätzung oder der Zurechnung fähig, denn geht sie nur aus den Bestimmungsgründen hervor, so sind nur die Bestimmungsgründe zu tadeln oder zu loben, geht sie aber aus dem ganzen Sein des Handelnden hervor, so ist das ganze Sein des Han-

desſelben zu tadeln oder zu loben, aber nicht die Handlung, zur Beantwortung auf das Erſte dient, daß man die Beſtimmungsgründe oder das Denken, welches in Beziehung zum Handeln ſteht, nicht von dem ganzen Menſchen, der da denkt, trennen dürfe, ohne in eine hier durchaus unanwendbare Abſtraction zu gerathen (vergl. Thl. I. XIII, 7); das Denken und das Handeln gehören weſentlich zu einander und das Denken iſt ſelbſt eine That, die der Zurechnung fähig iſt; auf ähnliche Weiſe muß man auch den Grund der Indifferentiſten, welche die Handlung aus dem ganzen Sein des Handelnden abzuleiten verbieten, beantworten; ſie befinden ſich dabei auch nur in einer Abſtraction, welche die Kraft von der Erſcheinung trennt (vergl. II, 11, 12); und man kann ihnen zeigen, daß ihre Lehre ſelbſt, wenn ſie wahr wäre, die ſittliche Zurechnung aufheben würde; denn da nach ihr die Handlung nicht aus dem ganzen Sein des Menſchen hervorgeht, ſo würde auch allein die Handlung zu loben oder zu tadeln ſein, nicht aber der Menſch, welcher ſie vollbringt, ſeinem ganzen Sein nach; 3) beruft ſich der Indifferentismus zum Beweiſe ſeiner Lehre auf das Gefühl oder die innere, individuelle Erfahrung von der Indifferenz des Willens; dies giebt ſeiner Lehre etwas Myſtiſches, durch welches wir uns aber nicht dürfen abhalten laſſen, in das myſtiſche Dunkel des Gefühls oder der innern, durchaus eigenthümlichen Erfahrung hinein zu blicken; man will fühlen oder eigenthümlich erfahren, daß kein Grund zur Beſtimmung des Willens wirkſam ſei, dies würde aber das Gefühl oder die Erfahrung eines Nicht-Daſeins ſein; es ſetzt mithin eine Unmöglichkeit, denn ein Nichts läßt ſich nicht fühlen oder erfahren; wenn man etwas nicht fühlt, ſo folgt daraus nicht, daß es nicht da ſei, ſondern es kann nur an dem Mangel unſeres Ge-

fühle liegen. Dem Indifferentismus entgegengesetzt ist der Fatalismus; er behauptet, die Bestimmung eines Dinges zur Handlung müsse ihm von außen kommen und durch diese äußere Bestimmung sei die ganze Handlung gesetzt; wenn die Bestimmung nicht da wäre, so würde auch die Handlung nicht erfolgen, wäre sie aber da, so müsse sie auch nothwendig so erfolgen, wie sie erfolgt. Dies ist die ganz äußerliche Betrachtung der Dinge und ihrer Handlungen, deren Gründe aus dem Frühern erhellen müssen (Thl. II, III, 7 u. 9.); es wird aber dabei ganz von der innern Seite aller Einheit und aller Mannigfaltigkeit abgesehn und es würde darnach in der Welt alles bedingt und nichts bedingend, alles nothwendig bestimmt und nichts frei bestimmend sein, eine Ansicht, welche sich selbst widerlegt, so bald sie consequent ausgedacht wird. Einer Berücksichtigung scheint es hierbei werth zu sein, daß man das Schicksal (fatum), von dem alles abhängig sein soll, auch außerhalb der Welt sich denken kann; dann würde aber die ganze Welt nur die That dieses Schicksals, für sich aber nichts sein. Sobald wir freilich das Sein aller Dinge in der Welt uns als durchaus bedingt und in keiner Rücksicht es als bedingend oder als unbedingt denken dürften, so würde alle Freiheit aus der Welt verschwinden müssen, denn nur in der Unabhängigkeit des Seins kann die Freiheit begründet sein. Den bösen Folgerungen für das Sittliche, welche aus dem Fatalismus gezogen werden müssen, sucht der Determinismus auszuweichen. Unter dieser Benennung hat man, so wie unter den meisten Parteinamen, verschiedene Richtungen der philosophischen Ansicht vereinigt. Es liegt aber dem, was man Determinismus nennt, das Charakteristische zum Grunde, daß er mehr als der Fatalismus auf die innere Erscheinung der Dinge

Rückſicht nimmt, aber doch nicht, wie der Indifferentismus, den Entſchluß als etwas durchaus Unabhängiges von dem ganzen Sein eines Dinges anſehn will. In dieſen beiden polemiſchen Richtungen hat er ſich ausgebildet und darin liegt durchaus nichts verwerfliches; man darf daher auch nicht ſagen, daß der Determinismus geradezu auf den Fatalismus, den er ja doch bekämpft, führe. Es läßt ſich aber auch nicht leugnen, daß ſich mit dem Determinismus falſche und einſeitige Anſichten verbunden haben, welches eben deswegen ſehr leicht geſchehn konnte, weil er ſich in der Mitte zwiſchen jenen beiden Syſtemen zu halten ſuchte und, indem er das eine Syſtem beſtritt, ſich dem andern näherte. In dieſer Protensbildung iſt es nun unmöglich zu faſſen, wir müſſen daher die verſchiedenen Richtungen in ihm, welche die meiſte Beachtung verdienen möchten, zu unterſcheiden ſuchen. Auf der einen Seite kann der Determinismus darauf ausgehn, den Indifferentismus dadurch zu bekämpfen, daß er zeigt, daß die Beſtimmungsgründe dasjenige ſind, von welcher das Handeln abhängig iſt. Werden nun aber die Beſtimmungsgründe als Acte des Denkens gedacht, ſo wird dadurch das Handeln abhängig gemacht vom Denken und darin liegt allerdings eine fehlerhafte Anſicht vom Handeln, denn weder das Handeln kann als unabhängig vom Denken, noch das Denken als unabhängig vom Handeln angeſehen werden, da beide nur verſchiedene Arten, nach welcher die Mannigfaltigkeit in einem lebendigen Weſen gedacht werden kann, ſind. Hierin liegt aber nicht ein Leugnen der Freiheit im logiſchen oder metaphyſiſchen Sinne, da auch das Denken eine freie Thätigkeit des vernünftigen Weſens iſt; es würde dadurch nur der moraliſche Werth des Handelns auf den logiſchen Werth des Denkens zurückgeführt werden. Von der andern Seite

ſtreitet der Determinismus gegen den Intellectualismus, indem er die innere Seite des Handelns, ſeine Beziehung zu dem eigenthümlichen Sein des Handelnden hervorhebt, ſeinen Charakter, ſeine Handlungs- und Denk-Weiſe dabei als Beſtimmungsgründe, die im Handelnden ſelbſt liegen, in Anſchlag bringend, damit nicht etwa die freie Handlung als etwas ganz Willkürliches erſcheine. So kann dies aber auch falſch vorgeſtellt werden. Dies geſchieht, wenn man die Beſtimmungsgründe theils in den äußern Verhältniſſen der Dinge zum Handelnden ſucht, denn dadurch wird die Handlung durchaus abhängig gemacht von dem, was außer ihr liegt, ſie wird nicht in ſich ſelbſt betrachtet, ſondern in etwas Anderem, denn auch die frühern Thätigkeiten und Zuſtände einer und derſelben Perſon ſind etwas anderes als die jetzige Handlung, und da die frühern Vorſtellungen und Willensacte ſelbſt auf dieſelbe Weiſe determinirt ſind, ſo kommt es zuletzt darauf zurück, daß die ganze Reihe der Entwicklungen in einem lebendigen Dinge durchaus abhängig und nothwendig beſtimmt ſind, theils durch die äußern Verhältniſſe, theils durch die erſte Vorſtellung und den erſten Willensact der handelnden Perſon. Dieſer erſte Willensact kann nun aber entweder frei ſein oder nothwendig; nimmt das letztere der Determinismus nach der vorher angegebenen Anſicht an, ſo iſt er vom Fatalismus im Weſentlichen nicht unterſchieden; nimmt er aber das erſtere an, ſo ſieht man nicht ein, warum man nicht auch die übrigen Handlungen in demſelben Sinne für frei annehmen ſoll, in welchem es die erſte iſt. Nach der letztern Anſicht, welche man den Prädeterminismus genannt hat, würde es der Wahrheit nach keinen Abfall zum Böſen und keine Beſſerung geben; ſie iſt ein Ueberreſt der äußerlichen Anſicht der Handlungen, denn von ihr wird nur die

eine Handlung, innerlich in sich betrachtet, alle folgende Handlungen aber werden nur von dieser ersten Handlung und von den außerhalb der Person liegenden Bestimmungsgründen aus betrachtet, nicht aber in sich. Es wird auch noch die Lehre aufgestellt, daß innere Nothwendigkeit und Freiheit eins seien, sodann alles dasjenige, was aus der innern Natur oder aus dem Wesen eines Dinges hervorgehe, seine freie Handlung sei. So denke z. B. der Mensch nothwendig und doch auch frei, und liebe das Gute überhaupt nothwendig und doch auch frei. In dieser Formel werden aber die Begriffe der Freiheit und der innern Nothwendigkeit unter einander verwirrt. Der Ausdruck, die innere Natur eines Dinges ist an sich schon unpassend, da der Begriff der Natur uns das der Vernunft Entgegengesetzte und Aeußere darstellt. Wir haben unserer Denkweise nach das Wesen eines Dinges von seinem Leben zu unterscheiden. Jenes setzt nur das Bleibende, dieses das Veränderliche in ihm (I, VIII, 8. und X, 10); es bezieht sich also auch nur dieses auf die einzelnen Handlungen der Dinge. Das aus dem Wesen eines Dinges Hervorgehende oder die innere Nothwendigkeit in seinen Handlungen ist mithin auch nur die bleibende Form in denselben; der Mensch liebt z. B. nach seinem Wesen immer nur das Gute im Allgemeinen, aber das besondere Gut wählt er doch nach der besondern Art, mit welcher seine Eigenthümlichkeit sich in seinem Leben entwickelt. Wollte man den Begriff des Wesens nicht im Gegensatz gegen den Begriff des Lebens auffassen, sondern als dasjenige, was die Einheit des Bleibenden und des Veränderlichen bilde, so würde man damit über die Grenze des vollziehbaren Denkens hinausgehn und in das Gebiet des Transscendentalen hinüberschreiten, in welchem allerdings der Gegensatz zwischen Nothwendigkeit

und Freiheit, so wie überhaupt allen Gegensatz verschwindet. Aber alsdann würde auch dieser Begriff seine Fruchtbarkeit für uns verlieren. Ueberhaupt ist der Begriff des Wesens und der innern Natur in jener Formel einer höheren Beziehung fähig. Man kann nämlich die innere Natur eines Dinges als ein durchaus Gegebenes und Abhängiges ansehen, und dann sind auch alle aus ihr hervorgehende Handlungen ebenfalls gegeben und abhängig; man kann aber auch den Dingen ein freies Setzen ihrer innern Natur zuschreiben und alsdann liegt in jenem Ausdrucke nichts dem Begriffe der Freiheit Gefährliches. In der Art, wie man sich hierüber entscheiden muß, liegt die letzte Bestimmung der Lehre von der Freiheit. Wir müssen uns darüber, von den höchsten Principien ausgehend, so erklären; die Welt spaltet sich in verschiedene Gegensätze und dadurch nehmen die Dinge in ihr den Charakter an, daß sie bald in Beziehung auf sich oder auf ihr Inneres, bald in Beziehung auf ein Anderes, ihnen Aeußeres betrachtet werden können. Das Andere begränzt sie oder nimmt einen Theil des in der Welt gesetzten Entwicklung weg, welcher daher nicht auch von ihnen in Beschlag genommen werden kann; indem es sich ihnen entgegensetzt, müssen die Dinge es als sich entgegengesetzt anerkennen; in sofern nun dadurch die Dinge in ihrem Wesen bestimmt werden, ist ihr Wesen bedingt oder es ist ihnen eine Schranke von außen gegeben; daraus geht aber nie eine Handlung hervor, sondern es liegt darin nur die Unmöglichkeit, daß sie einige Handlungen vollziehen können, weil sie nemlich von andern Dingen vollzogen werden. Eine solche Beschränkung der Handlungen eines jeden Dinges kann niemand läugnen, denn ein jedes Ding hat einen bestimmten Kreis seines Handelns in der Welt; eine absolute Freiheit

kommt in der Welt nicht vor; ... Von des andern Seite ist in jedem Dinge auch ein Theil der Entwicklung der Welt gesetzt, es bedingt die Entwicklung der Welt oder macht sie. Dies giebt die positive Kraft des wirklichen Dinges; sie kann nicht als gegeben angesehen werden; denn wenn sie gegeben sein sollte, so würde sie nur von dem höhern Sein, unter dem das Ding steht, gegeben sein können, da die ihm nebengeordneten Dinge ihm nur seine Schranken geben. Von dem höhern Sein aber könnte die positive Kraft des Dinges nur in sofern gegeben werden, in wiefern jenes das unter ihm stehende Ding hervorbrächte. Dies ist aber nicht das Hervorbringen eines Aeußern; sofern das höhere Sein ein niederes Ding hervorbringt, ist es selbst nicht von diesem unterschieden. Geben und Nehmen sind hier gar nicht am rechten Orte; denn wo etwas nehmen soll, da muß etwas schon sein; die Entstehung des geistigen Wesens kann nicht von einem Andern gegeben werden; die Entstehung des Ich, das Erwachen des Bewußtseins ist ein innerer Akt des Ich, es ist eine freie Handlung; niemand kann sagen, das Bewußtsein werde ihm gegeben, denn jeder hat nur dadurch das Bewußtsein von seinem Ich, daß er sich selbstthätig erfaßt. Wenn die höhern Dinge frei sind, so sind es auch die unter ihnen stehenden, denn es würde eine Ungereimtheit sein, vom Menschen z. B. zu sagen, der Mensch sei zwar frei, aber nicht die unter ihm stehenden Handlungen. So würde es auch in demselben Maaße ungereimt sein, zu sagen, die Welt sei zwar frei, aber nicht die unter ihr enthaltenen Dinge. Wenn wir nun sagen, die That gehe aus der freien Eigenthümlichkeit des Thuenden hervor und sei deshalb frei, so könnte man noch einwenden, daß man dadurch keine wahre Freiheit erhalte, die in veränderlichem und nach ent-

gegengesetzten Seiten (dem Guten und dem Bösen) sich richtenden freien Handlungen sich zeigen könne; denn die Eigenthümlichkeit eines Dinges sei etwas Bleibendes und wenn daher in den Handlungen etwas Veränderliches sich zeige, so könne dies nur daraus sich ableiten, daß die äußern Verhältnisse, unter welchen gehandelt werde, mithin nur die nothwendigen Beschränkungen, die in jeder Handlung mit sein müssen, sich verändert hätten, der freie Coefficient in der Handlung bleibe aber immer derselbe. Dieser Einwurf geht aber nur aus einer falschen Vorstellungsart von der Eigenthümlichkeit der Dinge hervor, welche schon in dem Frühern widerlegt worden ist. Sobald wir nemlich das ganze Sein eines Dinges als einen stehenden Typus ansehn, haben wir darin nur eine Abstraction gesetzt; die Wirklichkeit des Wesens ist nur in seinem Leben (Thl. I, X, 11.) und so wie das Leben in der Veränderung ist, so ist auch das ganze Sein des Dinges in der Veränderung. Die Eigenthümlichkeit eines Dinges ist niemals eine abgeschlossene, sondern sie bildet sich in dem Leben des Dinges immer fort. Wir haben in einem jeden Begriffe nur in sofern etwas Vollständiges gesetzt, als das, was in seinem Umfange liegt, wirklich schon in ihn aufgenommen worden ist; nun ist aber für einen jeden Begriff dieser Umfang nicht geschlossen, so lange das Ding, welches in ihm dargestellt wird, noch in der Entwicklung ist, denn das Unentwickelte hat in den Begriff nicht aufgenommen werden können. Da nun aber der Inhalt des Begriffs, welcher das Wesen des in ihm dargestellten Dinges bildet (Thl. I, VIII, 8.) von seinem Umfange abhängt (Thl. I, XI, 5.), so kann auch der Inhalt eines Begriffes nicht abgeschlossen sein, wenn sein Umfang nicht abgeschlossen ist, oder, was dasselbe von der Seite des Seins ist, das ganze

Sein eines Dinges kann so lange nicht als unveränderlich abgeschlossen angesehn werden, so lange die in ihm liegende Kraft nicht vollkommen zur Erscheinung gekommen ist. Um dies populärer auszudrücken, können wir sagen: das einzelne Wesen ist immer in seinem Zusammenhange mit der ganzen Lebensfähigkeit der Welt zu denken, aus dieser schöpft es in einem jeden Momente seiner Entwicklung seine Kraft und daher können ihm denn auch in einem jeden Momente neue, vollkommnere oder unvollkommnere Aeußerungen seines Lebens entstehen, die früher in seiner Eigenthümlichkeit noch nicht hervorgetreten waren. Wenn wir eine solche Veränderung der Eigenthümlichkeit nicht annehmen wollten, so würde auch durch die Veränderung der äußern Verhältnisse nicht eine Veränderung der Thätigkeiten entstehn können, denn die äußern Verhältnisse beruhen ja auch auf dem eigenthümlichen Wesen der andern Dinge und wäre daher dies unveränderlich, wie alles eigenthümliche Wesen, gesetzt, so könnte auch in den äußern Verhältnissen der Dinge keine Veränderung sich finden. Wir können das uns erkennbare eigenthümliche Wesen des einzelnen weltlichen Dinges in nichts Anderm setzen, als in der Art, wie von uns sein schon entwickeltes Leben nach einem bleibenden Gesetze hat begriffen werden können. Die Lehre von der Veränderlichkeit des eigenthümlichen Wesens liegt schon in der Lehre vom relativen Gegensatze zwischen Kraft und Erscheinung und überhaupt zwischen dem uns erkennbaren Veränderlichen und Unveränderlichen (Thl. I, VII, Anm.; X, 13.).

Anmerkung 2. Die dritte Antinomie Kant's sucht zu zeigen, daß wir uns in der Welt weder eine freie Handlung denken, noch uns vorstellen können, daß alles nach noth-

nothwendigen Gesetzen der Natur sich entwickele. Die Beweise bei Kant sind die gewöhnlichen, ihre Untersuchung ist daher auch schon in dem Vorigen enthalten. Es wird hier nur noch einiges über die Art zu sagen sein, wie Kant seine dritte und vierte Antinomie (vergl. Thl. II, III, 6. Anm. 2.) löst. Der Satz: in der Welt ist nichts als Naturnothwendigkeit, ist nach Kant ganz richtig, wenn er nur auf die Erscheinungswelt beschränkt wird; der Gegensatz: in der Welt giebt es Ursachen aus Freiheit, ist aber auch ganz richtig, er gilt jedoch nur für die Welt der Dinge an sich oder für die Verstandeswelt. Eben so in der vierten Antinomie sind Satz und Gegensatz richtig, wenn man nur die Ursachen in der Erscheinung von der Ursache der Erscheinung unterscheiden will. Die Ursachen in der Erscheinung sind immer bedingt; die Ursache der Erscheinung aber nicht, wenn man sie als Ding an sich betrachtet. In diesem Kantischen Gegensatze zwischen Erscheinung und Ding an sich ist aber eine so strenge Scheidung zwischen beiden von ihm beliebt worden, daß die Art und Weise der Erscheinungen ganz ohne Bedeutung für die Erkenntniß der Art und Weise des Dinges an sich sein würde und mithin beide Welten der Erscheinung und des Verstandes ganz außer allem Verhältnisse aus einander fallen. Kant lehrt demnach auch, daß wir aus den Handlungen eines Menschen, wie sie in der Erscheinung sich darstellen, gar nicht auf seinen sittlichen oder, wie er sagt, intellectuellen Charakter schließen können. Durch die Erscheinungen sollen wir nur von dem Dasein, nicht aber von der Art und Weise der Dinge an sich Kenntniß erhalten. Darnach würde die Art und Weise der Erscheinungen etwas ganz Unbedeutendes für unsere Erkenntniß sein, welches wir doch nicht zugeben dürfen.

12. In wiefern eine jede Thätigkeit eines jeden Dinges in der Welt nur von seiner Eigenthümlichkeit ausgeht und nichts als diese Eigenthümlichkeit in ihrer besondern Entwicklung darstellt, ist auch die Thätigkeit die That des Wesens. Eine jede That aber ist einfach, wie das Wesen, aus welchem sie hervorgeht, nur eins ist. Wenn alles, was in der Welt sich erzeugt, sich wieder in eine Mannigfaltigkeit auflöste, und diese Mannigfaltigkeit ihren einzelnen Theilen nach wieder in eine Mannigfaltigkeit zerflösse und so in das Unbegrenzte fort, so würde sich alles dadurch in das Unbestimmte auflösen, ohne daß irgend etwas festgehalten werden könne als die Wirklichkeit eines Wesens (vergl. Thl. I, X, 11.). Es muß daher etwas Einfaches geben, welches eben die freie That der Individuen ist. Von ihr leitet sich alle Wirklichkeit in der Welt ab.

Anmerkung 1. Die zweite Kantische Antinomie leugnet auf der einen Seite, daß etwas Einfaches im Raume gedacht werden könne, auf der andern Seite zeigt sie, daß etwas Einfaches im Raume gedacht werden müsse. Die Untersuchung ist in der Rücksicht nicht gehörig eingeleitet, als 1) die zweite Form der Wahrnehmung, die Zeit, dabei ganz ausser Acht gelassen wird, und 2) die Frage nach dem Einfachen als die Frage nach einer einfachen Substanz behandelt wird. Jede Substanz hat Einheit und also auch Einfachheit, allein in den Formen der Wahrnehmung muß die Einfachheit der Substanzen nicht gesucht werden, da alles, was sich in der Wahrnehmung zeigt, nicht Substanz, sondern nur Lebensäußerung der Substanz sein kann. Wenn man übrigens die Frage aufwirft, ob wir in der Theilung

der Körper zuletzt auf absolut einfache, d. h. untheilbare Substanzen, (Atome, molecules) kommen oder nicht, so müssen wir die Frage als eine von vornherein falsch aufgeworfene behandeln, denn man betrachtet in ihr den Körper als etwas Für-sich-bestehendes oder als eine vollständige Substanz, bei deren mechanischer Theilung man wieder auf Substanzen kommen werde. Der Körper aber für sich betrachtet ist nicht Substanz, sondern nur mit dem Geiste verbunden, als Substanz zu betrachten. Bei einem jeden beseelten Leibe läßt sich gar keine mechanische Theilung so anwenden, daß die Theile für sich jeder noch ein beseelter Leib wären und also für sich eine Substanz darstellten. Mit der Abstraction, in welcher man sich den Körper oder auch eine körperliche, der Eigenschaften beraubte Materie denkt, kann man freilich beliebig in der Fiction verfahren und sich die Theilung ins Unbegrenzte fortgehend oder auch begrenzt denken, je nachdem man den Begriff des unbegrenzt theilbaren Raumes oder den Begriff der Substantialität der Materie fest zu halten wünscht. Wenn man aber bei beseelten Leibern darnach fragen wollte, ob sie die äußere Seite mehrerer Substanzen oder nur einer Substanz uns darstellten, so würde man bei der Beantwortung ganz anders zu verfahren haben; doch muß dies als eine Frage der Physik, nicht der Logik, betrachtet werden. Was die letztere Wissenschaft betrifft, so hat sie den Begriff des Leibes nur in so fern aufzufassen, als sie denselben als die äußere Erscheinung irgend einer Substanz ansieht, die als Substanz auch einfach ist. Dies giebt den Begriff der Monade. In der Wahrnehmung tritt aber die Monade selbst nie hervor, sondern nur ihre Lebensäußerungen, die immer mit den Lebensäußerungen anderer Monaden verknüpft sind und in dieser Verknüpfung als organisirter

Leib, der die Wirkungen mehrerer Dinge in sich darstellt, erscheinen.

Anmerkung 2. Wenn wir die freie That als dasjenige betrachten, was durchaus einfach ist, so können wir uns dabei auf das, was in der innern Erscheinung uns anschaulich ist, berufen. Wenn die That auch äußerlich durch mehrere Momente verlaufen sollte, so ist sie doch immer innerlich in einem untheilbaren Momente gegründet, welchen wir den Entschluß nennen und von diesem Momente aus muß das äußerliche Hindurchschreiten durch mehrere Momente auch wieder durch etwas Innerliches bestimmt erscheinen, welches ebenfalls einfach ist; dies ist das Festhalten des Entschlusses, das Beharren bei ihm, das in einem wiederholten Setzen des Entschlusses besteht. Der Entschluß, wie er auch durch ein mannigfaltiges Hin- und Herüberlegen hindurch entstanden sein mag, tritt doch immer in einem Momente ein, der nicht weiter zerlegt werden kann. Hiermit sind wir nun auch zur endlichen Begrenzung der Begriffe nach unten zu, welche für das philosophische Denken gefordert werden muß (Thl. II, I, 8.), gekommen. Wenn wir alles, was aus dem Vermögen eines Dinges hervorgeht, in jeder Rücksicht von der Einwirkung von außen ableiten müßten, so würde immer wieder ein jedes Abgeleitete in eine Mannigfaltigkeit zerfallen; aber in der freien That der Dinge, die nicht von einer Einwirkung von außen abhängig ist, ist uns dasjenige gegeben, was durchaus einfach ist und was in so fern den niedrigsten Begriff constituirt, als an ihm seine Beziehungen auf die äußern Dinge als der Umfang dieses Begriffs angesehn werden können. So schließt sich auch von dieser Seite dem philosophischen Denken das System der einen Wissenschaft, welches jenes Denken im Sinne hat. Wäre das System hier nicht be-

schlossen, so würde es in das Unbestimmte verlaufen und gar nicht denkbar sein; es würden damit auch alle höhern Begriffe, weil die unter ihnen stehende Mannigfaltigkeit, welche ihre Wirklichkeit ausmacht, nicht auffaßbar wäre, als leere Schemata erscheinen und alles würde in die unaufhaltsam fließende, nirgends festzuhaltende Materie sich enden. Wir erhalten hierdurch zugleich einen neuen Aufschluß über die Wahrnehmung. Aus dem Frühern (Thl. I, I, 2.) erhellt, daß der Begriff der Erregung des Denkens nur der elementartischen Vorstellungsart angehört, nicht aber der philosophischen. Es geht die Thätigkeit in der Empfindung nicht nur von dem außerhalb des Denkens Liegenden aus, sondern auch von der Vernunft, also ist zugleich Erregung und Nicht-Erregung darin; in der letztern liegt die Freiheit der Vernunft. Darin ist denn auch die Berechtigung der Vernunft zum Abschließen eines bestimmten Moments in der Wahrnehmung nachgewiesen.

13. **Wenn alle Lebensäußerungen in der Welt theils als nothwendig oder abhängig von der Entwicklung der ganzen Welt, theils als frei oder die Entwicklung der ganzen Welt von sich abhängig machend sich zeigen, so muß auch die ganze Reihe der Entwicklungen eines Dinges als der Entwicklung der ganzen Welt entsprechend angesehn werden, theils in sofern sie abhängig ist, theils in sofern sie abhängig macht. Wir drücken dies in dem Begriffe der Harmonie, welche in der Entwicklung der Welt ist, aus.**

Anmerkung. Man kann die Formel aufstellen, daß alles, was in der Welt ist, sich entwickelt, als wenn es für sich allein wäre und doch immer gemäß dem ganzen Zustande der Welt in ihrer Entwicklung. In dem Begriffe

der prästabilirten Harmonie, welchen Leibnitz aufstellte, lag die Unvollkommenheit, daß er alles von dem ersten Zustande der Dinge bei der Schöpfung ableitete, da doch ein jedes Moment des Daseins eine neue Schöpfung, eine für sich unabhängige That ist, und daß er den Zusammenhang der Dinge unter einander nicht als einen wirklichen, sondern nur als einen ideellen betrachtete.

14. Wenn wir sagen, die Welt stehe unter der Form des Gegensatzes (Thl. II, II, 8.) und dieser Gegensatz doch nicht absolut, sondern nur relativ gesetzt sein soll (Thl. II, II, 11.), so liegt darin in logischer Beziehung die Nothwendigkeit einer gehemmten Production des Denkens und des Seins in der Welt, deren Hemmung jedoch als überwindlich erscheint. In der Einheit der Welt treten verschiedene Substanzen hervor, die sich einander entgegensetzen, und sich dadurch einander die eine aus der Sphäre der andern ausschließen, jedoch nicht so, daß nicht alle wieder in einer höhern Einheit, in dem Grunde ihres Seins verbunden wären, also auch so, daß sie sich in ihrem Grunde als Eins zu erkennen vermögen, mithin sich nicht entgegensetzen und nicht von einander ausschließen. Die Welt aber als die Einheit der Dinge, welche sich theils einander entgegensetzen, theils einander nicht entgegensetzen, ist in dieser Entwicklung selbst in dem Gegensatze, denn das, was sie producirt, setzt sie als entgegengesetzt, mithin tritt auch in ihr die Einheit ihres Wesens nicht vollkommen hervor, sondern sie ist gehemmt in ihren Productionen. Eine solche Hemmung des Hervortretens der ganzen Einheit kann aber bei

einem ſchlechthin unbedingten Weſen nicht der Fall ſein; jedes Weſen will in ſeiner ganzen ungehemmten Kraft hervortreten und in Thätigkeit übergehn; wenn es aber ſchlechthin unbedingt iſt, ſo wird es dies auch, weil es kann und nichts es daran verhindert. Die Welt alſo muß in dem Gange ihrer Entwicklung bedingt ſein.

15. Wenn ein Ding mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal in Thätigkeit hervortreten und ungetheilt ſich in ſeiner Wirklichkeit produciren will, aber doch nicht kann, ſo nennt man das, was in ihm iſt, ein Streben, das in ſeinem Triebe, ſeine Kraft zu entwickeln, gegründet iſt. Durch das Streben bringt der Trieb wirklich eine Production hervor, aber ſie iſt gehemmt und befriedigt alſo den Trieb nicht. Der unbefriedigte Trieb ſpricht ſich in dem Gefühle der Sehnſucht aus; da er aber auch nach der Production noch zurückbleibt, ſo wird durch die Sehnſucht das Verlangen nach einer neuen Production erzeugt, die das Mangelhafte in der erſten Production erſetzen ſoll, und das Streben bringt eine neue Production hervor, welche aber wieder in irgend einem andern Punkte gehemmt iſt. Daher giebt es nothwendig mehrere Productionen in der Welt, die in den Grenzen des Raumes und der Zeit eingeſchränkt und eine jede für ſich und alle zuſammen nicht vollkommen ſind. Durch das Entſtehen der einen Production vergeht die andere und die Hemmung der einen Production durch die andere ſetzt dasjenige, was man das metaphyſiſche Uebel in der Welt nennt.

Anmerkung. Die eine Production in der Welt wird durch die andere verdrängt, in sofern sie derselben entgegengesetzt ist, sie wird aber nicht ganz von ihr verdrängt, in sofern sie ihr nur relativ entgegengesetzt ist; sie geht also mit in sie über. In dieser Rücksicht kann gezeigt werden, daß alles, was in der Welt hervortritt, allgemeine Gültigkeit und Werth für die Ewigkeit hat. In der Zeit liegt schon die Ewigkeit, aber unentwickelt. Dem metaphysischen oder logischen Uebel sind entgegengesetzt das physische Uebel oder der Schmerz und das ethische Uebel oder das Böse. Beide gründen sich auf den Begriff des logischen Uebels. Es darf nicht ein absolutes Uebel angenommen werden (Dualismus), weil die Hemmung immer nur an der Production ist und weil die Hemmung als eine auflösbare gesetzt werden muß, sobald es zum vollendeten Wissen kommen soll. Das Gefühl des Uebels tritt erst da vorherrschend ein, wo die Production zurücktritt oder wo der Trieb zum Produciren in dem Rückblick auf das Producirte ermattet und daran verzweifelt, daß er Vollkommneres werde hervorbringen können. Dabei fehlt immer der stärkende Blick auf die Gewißheit, mit welcher wir die Vollendung des Strebens erwarten müssen. Wir müssen inne werden, daß dies unsere Schuld sei. Der Begriff der besten Welt (Optimismus) ist nur ein polemischer, welcher in sofern nicht philosophisch ist, als er auf eine Vergleichung dieser Welt, wie sie ist und wird, mit andern Welten, welche nicht sind und nicht sein können, deutet. Doch widerstreitet ihm das Dasein des Uebels in der Welt nicht.

16. Wenn wir aber auch in der Entwicklung der Welt die Hemmung der Gegensätze unter einander anerkennen müssen, so liegt sie doch nicht in dem trans-

fremdentalen Begriffe der Welt, vielmehr fordert dieser eine vollkommene Einigung aller Gegensätze. Die Welt, nach ihrer logischen Betrachtung als das Wissen im Werden gedacht, hat nur dadurch ihr wahres Wesen, daß in ihr das Wissen im Werden ist; nun kann aber das Wissen nicht anders sein, als wenn alle Gegensätze in der Welt aufgehoben sind und es müssen demnach auch alle Gegensätze in ihr aufgehoben werden können (vergl. Thl. II, II, 11.); sollen sie aber aufgehoben werden können, so müssen sie selbst nur in unserer unvollkommenen Einsicht liegen, indem sie in einer höhern Einheit vollkommen ausgeglichen sind. Die unvollkommene Einsicht kann aber nicht in dem Wesen der Welt liegen, denn läge sie in ihm, so würde sie auch nie aufgehoben werden können, weil von einem Wesen das in ihm wesentlich Liegende nie getrennt werden kann. Wir müssen daher die unvollkommene Einsicht der Welt und das Entstehn relativer Gegensätze in ihr daraus ableiten, daß sie selbst in ihrem Sein bedingt ist.

17. Die Welt ist in ihrem Sein bedingt, d. h. sie ist in ihrem Sein gesetzt. Nun ist aber die Welt dasjenige, welches zum Wissen fortschreitet, und zu dem Wissen kann nur durch die Vernunft fortgeschritten werden, also ist die Welt auch etwas Vernünftiges. Ist sie aber als etwas Vernünftiges gesetzt, so liegt auch darin schon die Nothwendigkeit ihrer unvollkommenen Einsicht, denn die Vernunft erkennt nichts vollkommen, als dasjenige, was sie selbst setzt; worin sie sich gesetzt findet, da frägt sie nach dem Grunde dieses Gesetztseins und ist mithin in einem Forschen, das von

einer unvollkommenen Einsicht ausgeht. Das Gesetztsein der Vernunft kann aber nicht bloß ein ihr Aeußeres sein, denn als Vernunft setzt sie sich immer nur selbst (vergl. Thl. II, III, 11. Anm. 1.); es ist mithin zugleich ein Sich-selbst-setzen und ein Gesetztsein in der Welt, von welchen das letztere als dasjenige erscheine, was erst noch zur vollkommenen Erkenntniß der Vernunft kommen oder ein Sich-selbst-setzen der Vernunft werden soll.

Viertes Kapitel.

Von dem transscendentalen Begriffe Gottes.

1. Indem wir die Welt als etwas in seinem Sein Gesetztes ansehn müssen, haben wir auch ein Wesen anzuerkennen, welches die Welt setzt. Dieses Wesen stellen wir uns nothwendig als die Vollendung selbst vor, da durch sein Setzen der Welt dasjenige gesetzt sein soll, welches zur Vollendung fortschreitet. Es stellt sich uns die Vollendung selbst als ein Object unseres Denkens dar (Thl. II, I, 15.) und wir nennen dies Object Gott.

Anmerkung. Die Welt können wir als das Vollkommne im Werden und Gott als das Vollkommne im Beharren bezeichnen.

2. Es muß als eine Forderung unserer Vernunft angesehn werden, daß Gott sei und erkannt werden könne. Denn wenn er nicht ist, so kann auch nicht die Vernunft im Denken gesetzt sein und es kann nicht

durch das Denken zum Wissen fortgeschritten werden, weil das Wissen nur alsdann möglich ist, wenn es ein Object des Denkens giebt, welches vollkommen und in sich selbst erklärbar ist; wenn er aber nicht erkannt werden kann, so ist auch eine Vollendung des Wissens nicht möglich, denn nur in seiner Erkenntniß kann die Vollendung des Wissens liegen.

Anmerkung. Man hat, nachdem der Begriff Gottes sich in der Vernunft erzeugt hatte, gefragt, worin er wohl seine Beglaubigung finde oder wie man beweisen könne, daß er nicht eine bloße Fiction sei. Diese Frage geht eigentlich von der sinnlichen Betrachtungsart des Denkens aus, welche einen äußern Bürgen für die von der Vernunft erzeugten transscendentalen Begriffe verlangt; sie ist schon beantwortet, indem in ihr das Vorhandensein des Begriffes angenommen wird und wenn man bei diesem Vorhandensein, das vielleicht bloß traditionellen Ursprungs sein könnte, nicht stehn bleiben will, so kann man zur Beantwortung jener Frage nur zeigen, wie sich der Begriff Gottes in der Vernunft gegründet finde. Alle Beweise für das Dasein Gottes, welche man versuchen könnte, haben also den Fehler, daß sie den Begriff Gottes zuerst als eine bloße Fiction ansehn, nachher aber nachweisen wollen, daß er keine Fiction sei. Wenn auch die Kantische Behauptung, daß nur auf dreierlei Art versucht werden könne, das Dasein Gottes zu beweisen, nemlich durch den ontologischen, kosmologischen und den physikotheologischen Beweis, nicht mit hinlänglichen Gründen unterstützt sein sollte, so kann doch seine kritische Untersuchung dieser Beweise als eine hinlängliche Nachweisung an Beispielen gelten, daß man das Dasein Gottes nicht beweisen könne. Aus der Art,

wie wir das wissenschaftliche Verfahren überhaupt betrachten müssen, geht hervor, daß wir weder durch Deduction, noch durch Induction zum Begriffe Gottes kommen können, denn die Induction reicht nur, wenn sie auch auf das vollkommenste durchgeführt werden könnte, bis zum Begriffe der Welt, und die Deduction kann nur von dem Begriffe der Welt ausgehend, die unter diesem stehenden Begriffe finden. Wenn man aber der Meinung sein sollte, daß von abstracten Begriffen aus etwas zum Beweise für das Dasein Gottes gethan werden könnte, so muß man die Art und Weise der Abstraction ganz verkennen. Eben so wenig haben wir den Begriff Gottes durch eine absolute Anschauung (Thl. II, I, 11. Anm. 1.). Demohngeachtet dürfen wir nicht sagen, daß die Philosophie nichts von dem Begriffe Gottes wisse oder daß dieser ein Begriff sei, der nur aus einem fremden Gebiete, etwa aus dem der Religion, von der Philosophie erborgt worden sei; denn weil er ein Begriff sein soll, so muß er auch in das Gebiet der Philosophie fallen, welcher nichts fremd sein kann, was auf den Zusammenhang des Denkens als irgend ein Denken sich bezieht. Ist ja doch selbst dasjenige, was sich als etwas Religiöses in Gedanken ausspricht, der Beurtheilung der Philosophie unterworfen und es würde daher auch der Begriff Gottes gar nicht einmal vorhanden sein können, wenn er nicht durch die philosophische Anlage des Menschen erzeugt würde. Er muß aber als eine Forderung der Vernunft angesehn werden, so wie alle rein philosophische Begriffe (Thl. II, I, 16.), und zwar ist er die unmittelbarste Forderung der Vernunft, weswegen er auch in einem jeden Denken, wenn auch nur dunkel und unbewußt gesetzt ist. Die unmittelbare Forderung unserer Vernunft ist, daß wir zum Wissen gelangen sollen, das Wissen ist aber nur mög-

lich, wenn ein Vollkommnes, durchaus Unbedingtes, d. h. Gott ist, welcher erkannt werden könne. Diese Forderung ist in einem jeden Denken mitgesetzt; aber sie wird verdunkelt durch die Art, wie wir bei einem unklaren Bewußtsein über unser Streben in den einzelnen sinnlichen Vorstellungen, oder auch in dem Begriffe der Welt die Befriedigung unseres Strebens nach dem Wissen zu erlangen hoffen können. Daher ist es das Geschäft der Philosophie zu zeigen, daß dies nur eine Täuschung sei, und es kann als der letzte Zweck derselben angesehn werden, uns zu der Ueberzeugung zu führen, daß alles unser Denken darauf abziele, die Erkenntniß Gottes zu erlangen. Kant's moralischer Beweis für das Dasein Gottes, welcher sich auf einem Postulat der practischen Vernunft gründet, hat zwar manche Sonderbarkeiten, die ihn unzulänglich machen, und die Art, wie er ihn dazu gebraucht, das Primat der practischen über die theoretische Vernunft festzustellen, ist zu tadeln, aber doch lag ihm die ganz richtige Vorstellung zum Grunde, daß der Begriff Gottes nur als ein Postulat unserer Vernunft angesehn werden könne. Der Begriff Gottes liegt allen drei Disciplinen der Philosophie als Postulat zum Grunde; in der Logik zeigt sich uns Gott als die vollkommene Einheit des Denkens und des Seins, in der Ethik als das höchste Gut und in der Physik als die höchste Gesetzmäßigkeit der Natur.

3. In Gott muß die vollkommene Einheit aller Gegensätze gedacht werden, weil nur mit dem vollkommenen Zusammenfassen alles Unterschiedenen die Wissenschaft vollendet sein kann (Thl. II, I, 8.); nun ist aber unser Denken ohne Ausnahme Unterscheidung und wir können daher auch nie den Begriff Gottes wirklich

vollziehen, sondern wir haben ihn immer nur als Forderung in uns. Von dieser Forderung wissen wir nur dadurch, daß alle Begriffe der einzelnen Dinge und selbst die Vorstellung der Dinge in der Einheit der Welt uns nicht genügen, indem wir nach dem Wissen streben. Der Begriff Gottes ist also ein transscendentaler Begriff.

4. Daher drückt er sich uns auch immer nur auf eine negative Weise aus, weil wir ihn nur in sofern haben, als wir von den übrigen Begriffen verneinen, daß sie dem Streben nach dem Wissen-vollkommen genügen. Die übrigen Begriffe haben aber eine doppelte Beziehung zu dem Begriffe Gottes, indem sie theils etwas Unvollkommenes in sich darstellen, theils auch etwas Vollkommenes, weil die Unvollkommenheit nur an der Vollkommenheit gedacht werden kann. Daraus muß sich auch eine doppelte Art, den Begriff Gottes negativ auszudrücken, ergeben.

5. In sofern in den einzelnen Begriffen eine Unvollkommenheit ausgesprochen ist, negiren wir sie schlechthin von Gott. In den Begriffen einzelner Dinge läßt sich die Unvollkommenheit theils auf die Form, theils auf den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, die in ihnen ausgesprochen liegt, zurückbringen; die eine wie der andere müssen daher von Gott verneint werden. Es ergeben sich hieraus die Begriffe des Uebersinnlichen, des Ewigen und des Allgegenwärtigen. In sofern diese Negationen den Begriff Gottes darstellen sollen, dürfen sie aber nicht bloß als Negationen gedacht werden, sondern zugleich als das Vollkommene

darstellend; man hat daher das Uebersinnliche nicht nur als Verneinung, sondern auch als positive Begründung alles Sinnlichen, das Ewige nicht nur als Verneinung, sondern auch als positive Begründung alles Zeitlichen und das Allgegenwärtige nicht nur als Verneinung, sondern auch als positive Begründung alles Räumlichen zu denken. Gott ist demnach in allem Sinnlichen, Zeitlichen und Räumlichen als der Grund desselben.

6. In wiefern in den einzelnen Begriffen eine Vollkommenheit ausgesprochen ist, bejahen wir sie schlechthin von Gott, indem wir sie von den endlichen Schranken, in welchen sie bei den einzelnen Dingen eingeschlossen ist, entbunden denken. Die Vollkommenheiten in den endlichen Dingen können theils von ihrer logischen, theils von ihrer physischen, theils von ihrer ethischen Seite betrachtet werden; dies giebt daher auch eine dreifache Art, die Vollkommenheit Gottes zu denken, welche sich uns als vollkommenes Wissen, höchste Kraft und höchstes Gut darstellt. Diese Vorstellungsart ist aber nur unbestimmt, indem wir dasjenige, was wir in den einzelnen Dingen auf bestimmte Weise erkennen, ohne diese bestimmte Weise in Gott setzen, damit wir die in der Bestimmtheit der einzelnen Dinge gesetzte Unvollkommenheit vermeiden. Das vollkommene Wissen z. B. können wir nicht begreifen, weil wir es nicht haben. Darin liegt das Negative in dieser Darstellungsweise.

Anmerkung. In wiefern Wissen, Kraft und Güte von uns im Menschen erkannt werden, nennt man diese Art, den Begriff Gottes darzustellen, den Anthropomor-

phismus. In der That ist unsere ganze Vorstellungsart anthropomorphistisch (vergl. Thl. I, V, 8. Anm.). Zu unterscheiden ist von ihr die anthropopathische Vorstellungsart, welche auch das Unvollkommene im Menschen auf den Begriff Gottes überträgt; um diese zu vermeiden, muß das Negative in der Art, wie wir Gott denken, festgehalten werden, und der anthropomorphistischen Vorstellungsweise immer zur Seite gehn. Man kann diese Darstellungsweise des Begriffs Gottes auch die symbolische nennen, denn das Endliche wird in ihr zum Symbol des Unendlichen, d. h. zum Bilde, welches in höherer Bedeutung genommen werden soll, weil seine Unzulänglichkeit eingesehen worden ist, gebraucht. Uebrigens ist in den Bezeichnungsweisen des Göttlichen nicht Vollständigkeit gesucht worden, denn sie lassen sich nach allen Seiten der endlichen Begriffe erweitern; das, was hier davon angegeben worden ist, soll nur als Beispiel dienen, es ist aber zugleich so gewählt worden, daß es als alle andere Bezeichnungsarten unter sich umfassend angesehn werden kann.

7. Da wir in Gott die vollkommene Einheit aller Gegensätze zu denken haben (Thl. II, IV, 3.), so ist er nicht als das Unbegrenzte in Raum und Zeit, sondern als das Unendliche zu denken, denn wenn er als ein Endliches gedacht würde, so würde in ihm oder außer ihm irgend ein Gegensatz entstehn und eben dasselbe würde der Fall sein, wenn er als das Unbegrenzte in Raum und Zeit gedacht würde. Damit aber das Unendliche nicht mit dem Unbestimmten verwechselt werde (Thl. II, I, 9. nebst Anm.), sagen wir, Gott habe ein Maaß nicht außer sich, sondern in sich. Es ist in der Forderung unserer Vernunft gesetzt, daß wir Gott erkennen

kennen sollen (Thl. II, IV, 2.) und Gott muß also erkennbar sein; erkennbar kann er aber nur sein, wenn er in sich selbst bestimmt ist (Thl. II, I, 9.) und also muß er in sich selbst bestimmt sein.

8. In wiefern Gott sich selbst sein Maaß setzt, müssen wir ihm Reflexion auf sich oder Selbstbewußtsein zuschreiben, denn auf eine andere Weise können wir das Maaß Gottes in sich selbst nicht denken. Ein jedes Sich-selbst-setzen ist Selbstbewußtsein; Selbstbewußtsein ist aber nicht ohne Vernunft; also muß Gott als ein vernünftiges Wesen gedacht werden. Im philosophischen Denken gehn wir immer von den Forderungen der Vernunft aus (Thl. II, I, 16.); weil dies aber Forderungen eben der Vernunft sind, so muß auch die Vernunft von uns immer als das Erste anerkannt werden; die Vernunft kann niemals daraus weggedacht oder erst als eine Folge irgend eines, wenn auch nur der Idee nach, Frühern angesehn werden.

Anmerkung. Man hat den Begriff des Selbstbewußtseins als nothwendig mit dem Gegensatze des Bewußtseins eines Andern behaftet angesehn; so erscheint er freilich im endlichen oder beschränkten Denken, aber dies liegt nur in der Beschränkung des Denkens (vergl. allgem. S. II, 3.); in Gott dagegen muß das Selbstbewußtsein ohne diesen Gegensatz gedacht werden.

9. Wir können Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott denken. Denn dächten wir die Welt ohne Gott, so würde uns die Beschränkung, welche in der Welt gedacht werden muß (Thl. II, III, 15.), als eine solche erscheinen müssen, welche in

der Art und Weise, wie die Welt ist, begründet wäre, die also auch niemals aufgehoben werden könnte, es würde mithin an ein Fortschreiten zum Wissen in der Welt nicht gedacht werden können (vergl. Thl. II, I, 6 Anm.). Dächten wir uns aber Gott ohne die Welt, so würde uns in dem Begriffe Gottes alles Positive, das nur in der Begründung des Weltlichen gedacht werden kann (Thl. II, IV, 5.), verschwinden. Daß wir beide Begriffe immer zusammen zu denken haben, liegt darin, daß wir im Fortschreiten zum Wissen sind, wobei immer der jedesmalige (weltliche) Standpunkt und das Ziel (die Erkenntniß Gottes) unterschieden werden müssen.

Anmerkung. Wenn wir uns die Welt ohne Gott denken wollten, so würde uns alles in einem beständigen Werden erscheinen müssen, ohne daß jemals das Vollkommene würde, denn in einem jeden Gewordenen würde wieder der Keim seines Untergangs liegen. Man könnte eine solche Vorstellungsart, sofern sie wissenschaftlich sich ausbilden läßt, ein reines Evolutionssystem nennen (Heraklit, die Stoiker), doch kann sie nie ohne die Ahndung des Göttlichen sein. Nach ihr ist die Leitung der Weltentwicklung einem blinden Ungefähr, denn ein blindes Gesetz ist in nichts von dem Zufalle unterschieden, überlassen, weil die einzelnen Dinge sich nicht selbst leiten können in der Zusammenstimmung des Ganzen und weil die ganze Welt selbst dasjenige nicht wissen kann, was noch in ihrem Vermögen liegt oder in ihr noch nicht entwickelt ist. Das Streben nach einem Ziele, welches wir anerkennen müssen, um nicht zu verzweifeln, kann nur dadurch in einem jeden Einzelnen erhalten werden, daß er die Hoffnung oder die Zu-

versicht hat, es werde gelingen; diese Zuversicht kann er aber nicht haben, wenn er nicht auf die Leitung eines Wesens vertraut, das nicht mit in der Entwicklung und der Entwicklung unterworfen ist, sondern das über der Entwicklung steht und sie beherrscht. Wollten wir uns dagegen Gott ohne die Welt denken, so würde uns alles in einem beständigen Bleiben erscheinen müssen, denn Gott ist das Vollkommene im beharrenden Sein (Th. II, IV, 1. Anm.); das Werden könnte also nur ein absoluter Schein sein. Man kann die wissenschaftliche Ausbildung dieser Vorstellungsart das Immanations-System nennen (die Eleaten, Spinoza); doch gilt von ihm eben dasselbe, was vom Evolutionssystem; es kann nie ohne die Ahndung seines Gegentheils sein, also ohne doch auf gewisse Weise die Begründung des Wirklichen in Gott zu setzen. Dieses System muß das Dasein des Begrenzten für eine bloße und reine Negation ansehn (determinatio est negatio). Die Scheinbarkeit dieser Ansicht liegt in der bloß äußerlichen Betrachtung der Begrenzung; von dieser Seite ist sie allerdings bloß Verneinung; wenn man sie aber von ihrer innerlichen Seite betrachtet, so erscheint die Begrenzung in dem Setzen des Ich begründet und das Setzen des Ich ist nicht bloß Verneinung des Andern, sondern es ist zugleich das bejahende Setzen seiner selbst, welches nicht bloß als das Setzen eines Etwas, sondern überhaupt als das Setzen schlechthin ein Bejahtes ist. Das Immanationssystem geht gewöhnlich von abstracten Begriffen aus, wie von dem des Seins oder der Substanz oder des Wissens, und weil in diesen Begriffen gar keine Vielheit gesetzt ist, leugnet es überhaupt die Vielheit und mithin das Werden. Darauf beruhen alle die scheinbaren Beweise der Eleaten, auf welche man alle andere Beweise dieser Art zurückführen

kann. Es muß dagegen darauf aufmerksam gemacht werden, daß dies eben nur abstracte Begriffe sind, welche ihre Wahrheit nur in einem concreten Sein haben und daß man also von ihnen nicht ausgehen darf, außer wenn man zugleich dabei anerkennt, daß sie nur abstracte Begriffe sind, die kein Für-sich-sein darstellen (vergl. Thl. II, I, 8. Anm.). Die beiden in dieser Anmerkung erwähnten Systeme hat man gewöhnlich unter dem Namen des Pantheismus zusammengefaßt, obgleich sie in wissenschaftlicher Rücksicht wesentlich verschieden sind. Denn es ist doch gewiß in wissenschaftlicher Rücksicht nicht gleichgültig, ob man Gott oder die Welt leugnet. Wegen dieser Vermischung in dem Begriffe des Pantheismus ist es denn auch wohl geschehn, daß man jetzt über ihn oft so verworren spricht, daß man bald nicht mehr wissen wird, was man mit diesem Worte sagen wolle.

10. Denken wir uns Gott zugleich mit dem Begriffe der Welt, so haben wir uns die Welt als in Gott begründet vorzustellen (Thl. II, IV, 1.) und zwar so, daß dadurch kein äußerliches Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott entstehe. Denn wenn die Welt als außer Gott gedacht werden müßte, so würde dadurch Gott als ein Wesen erscheinen, dem alles dasjenige fehlte, was in der Welt als irgend eine Vollkommenheit gesetzt ist, er würde mithin nicht als das vollkommene Wesen von uns gedacht werden. Wir müssen daher sagen: die Welt ist in Gott, sofern irgend eine Vollkommenheit in ihr gesetzt ist.

Anmerkung. Daß Gott in einem jeden Theile der Welt sei, in welchem irgend eine Vollkommenheit ist, ließe sich leicht auch aus der gewöhnlichen Vorstellungsart von

den Attributen Gottes zeigen; z. B. von der Allgegenwart aber von der Allmacht Gottes. Wenn diesen Ausdrücken irgend ein Sinn zum Grunde liegen soll, so kann doch jener nur das Sein Gottes in jedem Räumlichen, dieser das Sein Gottes in jeder Kraft aussagen.

11. Nun ist aber in der Welt eine Mannigfaltigkeit von Dingen gesetzt; wenn also die Welt in Gott ist, so ist auch in Gott eine Mannigfaltigkeit gesetzt, welche durch seine Einheit umfaßt wird. Wie dies mit seiner transscendentalen Einheit, in welcher alle Gegensätze aufgelöst sind, bestehen könne, dies kann von uns nicht nachgewiesen werden, so lange wir nur im Fortschreiten zum Wissen sind, denn so lange können wir auch den Begriff Gottes nicht wirklich vollziehen (Thl. II, IV, 3.); wir müssen es aber als Forderung unserer Vernunft festhalten; denn diese beide Punkte muß ein jeder als von seiner Vernunft festgestellt anerkennen: ich bin im Zusammenhange mit der sich entwickelnden Welt und Gott ist, nach dessen Erkenntniß ich strebe.

12. Wenn nun eine Mannigfaltigkeit in der Einheit Gottes gesetzt ist, so muß sie auch in dem Selbstbewußtsein Gottes ausgedrückt liegen oder Gott muß von uns als ein Wesen, das sich in dem Selbstbewußtsein seiner Einheit auch einer Mannigfaltigkeit bewußt ist, gedacht werden. Die Art aber, wie in der Einheit eines Begriffs die Wirklichkeit seines mannigfaltigen Umfangs gesetzt ist, nennen wir das Leben (Thl. I, X, 10.); wir müssen daher auch Gott als ein lebendiges Wesen uns denken, doch nicht so, daß sein Leben als die Entwicklung seines Wesens vorgestellt würde, denn die

Entwicklung eines Wesens setzt sein Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen voraus; ein solches kann aber nicht in Gott gedacht werden, weil Gott das Vollkommene bleibend ist. Gott wird also von uns als ein Wesen gedacht werden müssen, dessen Leben mit seinem Wesen eins ist. Man faßt die Art, wie in der selbstbewußten Einheit Gottes zugleich eine Mannigfaltigkeit gedacht werden muß, auch unter dem Begriffe der Persönlichkeit Gottes auf.

Anmerkung. Gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes hat man viele Einwendungen gemacht, welche alle auf die Unvollkommenheit des persönlichen Daseins, wie es den einzelnen Dingen zukommt, aufmerksam machen. Man hat dabei vergessen, daß alle unsere positive Bestimmungen über den Begriff Gottes nur anthropomorphistisch sein können und sein sollen. Den Begriff der Persönlichkeit Gottes dürfen wir aber deswegen nicht aufgeben, sondern müssen ihm nur die negativen Bestimmungen beifügen, welche den Misbrauch der Unvollkommenheit, die in jeder anthropomorphistischen Vorstellungsweise liegt, verhüten können. Wenn wir jenen Begriff aufgeben wollten, so würde uns das lebendige Wesen Gottes verschwinden und an seine Stelle würde uns nur eine Abstraction übrig bleiben.

Fünftes Kapitel.

Von dem Verhältnisse, welches wir zwischen Gott und der Welt zu denken haben.

1. In Gott ist der Grund der Welt gesetzt (Thl. II, 1. u. 10.) oder die Welt ist von Gott in

schaffen. Wenn man sich nun, aber die Schöpfung als einen besondern Act in Gott denken wollte, so könnte uns die Frage entstehn, warum von Gott die Welt erschaffen sei. Diese Frage würde nur so beantwortet werden können, daß man einen besondern Punkt im Begriffe Gottes nachwiese, an welchen sich die Schöpfung der Welt anschließen müßte. Wollte man aber dies thun, so würde theils dadurch die Einheit im Begriffe Gottes gestört werden und unter der Form des Gegensatzes erscheinen, theils würde in diesem Punkte ein Bedürfniß ausgedrückt sein, welches nur durch den Act der Schöpfung befriedigt werden könnte und Gott würde dadurch in seinem Begriffe selbst als ein bedürftiges Wesen gedacht werden. Gegen diese falsche Vorstellungsart müssen wir daher sagen, die Schöpfung liege im ganzen Wesen Gottes oder Gott erschaffe die Welt, weil er Gott ist.

Anmerkung. Man hat den Grund der Schöpfung in Gott sich auf mannigfaltige Weise vorstellbar zu machen gesucht, d. h. man hat, nachdem man den Begriff Gottes zugleich mit dem Begriffe der Welt gefunden oder sich zum Bewußtsein gebracht hatte (Thl. II, IV, 9.), jenen wieder ohne diesen zu denken gesucht, um sich alsdann zu fragen, wie zu jenem dieser hinzukomme. Solche Versuche mußten natürlich mißglücken, weil sie auf unnatürliche Weise beide Begriffe erst auseinander zu halten, dann zu vereinigen suchten; sie sind zu mannigfaltig, um sie alle hier aufzählen zu können, aber einige werden als Beispiele zur Erklärung dienen. So dachte man die Welt sich als Selbstoffenbarung Gottes, d. h. man dachte Gott zuerst, der Zeit oder auch nur der Idee nach, als sich selbst nicht offenbar

und deswegen der Schöpfung als seiner Selbstoffenbarung bedürftig. Oder man dachte die Welt als die Entwicklung der Gottheit (Emanationslehre), Gott also als einen Entwicklung bedürftig, welche Vorstellungsart sich zur Evolutionslehre hinneigt. Eben so ist auch die Vorstellungsart nicht adäquat, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen, denn auch sie zeigt auf ein Bedürfniß Gottes, etwas zu haben, was er lieben könne, hin. Man kann jedoch diese Vorstellungsart als anthropomorphistisch gelten lassen, indem man nur dabei zu bemerken hat, daß die Liebe Gottes seinem ganzen Wesen gleich sei und daß mit dieser Formel nichts weiter erklärt sein solle.

2. Die geschaffene Welt liegt in dem Wesen Gottes, in seinem Wesen kann aber nicht etwas Unvollkommenes oder auf irgend eine Weise Sinnliches, Raum oder Zeit Erfüllendes liegen (Thl. II, IV, 5.); so wie also die Welt in Gottes Wesen liegt, so muß sie als vollkommen und übersinnlich gedacht werden. Es giebt uns dies den Begriff der übersinnlichen oder intelligibeln Welt.

Anmerkung. Die intelligible Welt ist nicht von Gott zu trennen, als wenn sie etwas außer Gott Existirendes wäre; denn wenn wir sie so uns denken wollten, so würde dadurch der Begriff der Vollkommenheit Gottes uns verschwinden. Der Begriff der übersinnlichen Welt entsteht uns nur aus der Art, wie wir dasjenige, was wir in der Entwicklung der Welt in unvollkommenen Zuständen erblicken auf Gott beziehen oder in ihm begründet denken müssen. In der intelligibeln Welt ist aber nicht bloß die Beziehung eines dieser unvollkommenen Zustände der Entwicklung auf Gott ausgesprochen, sondern es sind in ihr

alle unvollkommne Zustände in Eins zusammengefaßt oder, wie man dies auch ausgedrückt hat, es ist in der intelligibeln Welt die ewige Idee der zeitlichen Entwicklung, so daß alles, was in der Entwicklung zeitlich ist, in der Idee zugleich mit, aber auf ewige Weise ausgedrückt liegt. Von der Seite der nicht zeitlichen Schöpfung in Gott hat man dies auch so ausgedrückt, die Erhaltung der Welt in Gott sei gleich der Schöpfung der Welt.

3. Die Begründung der Welt in Gott ist eine übersinnliche; es frägt sich daher, wie aus dieser übersinnlichen Begründung ein sinnlich Begründetes entstehen könne; denn als ein solches müssen wir doch die Welt in ihrer Entwicklung anerkennen. Die Welt ist aber als ein Vernünftiges zu betrachten, da sie das Fortschreiten zum Wissen ist und zum Wissen nur durch die Vernunft fortgeschritten werden kann (Thl. II, III, 17.); sie ist aber auch zugleich, weil sie in Gott begründet ist, von Gott gesetzt oder erschaffen, und als Vernunft kann sie in dem, was ihr gesetzt ist, ihre Befriedigung nicht finden, weil die Vernunft durch nichts befriedigt wird, als durch das, was sie selbst setzt oder in ihrer Thätigkeit erzeugt. Sie muß daher in dem, was ihr gesetzt oder gegeben ist, eine Hemmung erkennen und sie aufzuheben suchen, indem sie dieselbe erklärt, begreift oder aus sich erzeugt. Die der Vernunft gegebene Hemmung, welche sie zu erklären hat, ist aber das Sinnliche oder die Empfindung (Thl. I, I, 2.), folglich muß auch die Welt, weil sie erschaffen ist, der sinnlichen Beschränkung unterworfen sein.

Anmerkung 1. Die Vernunft ist ihrem Wesen nach

eine Kraft, welche sich produciren will. Daher liegt in dem, was sie als nicht von ihr producirt anerkennen muß, eine Beschränkung für sie. Inwiefern diese Beschränkung eine ihr besonders gegebene ist, bildet sie den sinnlichen Inhalt des vernünftigen Denkens; daraus gehen aber auch zugleich die sinnlichen Formen der Wahrnehmung hervor. Denn die Form der Zeit entsteht der geschaffenen Vernunft dadurch, daß sie bei dem ihr gegebenen Dasein nicht stehen bleiben kann, sondern zu ihrer Vollendung, d. h. zur Erkenntniß des Grundes dieses gegebenen Daseins fortschreiten muß; in diesem Anheben von einem gegebenen Punkte und Fortschreiten zu einem hervorzubringenden liegen die drei Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Form des Raumes entsteht aber der geschaffenen Vernunft dadurch, daß sie das ihr Gegebene als etwas ihr Aeußeres, nicht in ihr Begründetes betrachten muß; indem sie also dasselbe als irgendwo außer sich setzt, entsteht ihr der Begriff des Raumes oder des Orts aller äußern Dinge.

Anmerkung 2. Man hat oft die Frage aufgeworfen: warum hat Gott, der vollkommene, eine unvollkommene Welt geschaffen? Die Antwort ist im Vorigen enthalten. Die Welt ist unvollkommen, weil sie erschaffen ist. Andere Unvollkommenheiten, die nicht aus ihrem Geschaffensein hervorgehn, dürfen wir nicht annehmen. Man könnte diejenigen, welche dies nicht einsehn wollen, fragen, ob wohl die Welt vollkommner sein würde, wenn sie als eine vernünftige, als wenn sie als eine unvernünftige geschaffen wäre? Wollen sie nun hierauf nicht etwa mit Pierre Charron antworten, Unvernunft sei besser als Vernunft, welches übrigens gleichlautend ist mit dem Satze, Nichtsein sei besser, als Sein, so ist es klar, daß die geschaffene Welt nur eine unvollkommene sein könne, denn sie muß, wenn

sie nicht ein unvollkommener sein soll, eine geschaffene Vernunft sein; die Vernunft muß sich aber immer zugleich selbst erzeugen, denn ihr Wesen ist ihr selbstthätiges Sichselbst-setzen, worin sie also geschaffen oder gesetzt ist, darin ist sie unvollkommen. Ihr Geschaffensein kann nichts anderes für sie sein, als ein Punkt, der ihr gegeben ist, um daran ihre Thätigkeit anzuknüpfen, oder, was dasselbe ist, eine bloße Naturanlage, die nur durch die eigene Thätigkeit der Vernunft zur Wirklichkeit kommen kann. Dies muß die Basis aller Theodicee bilden. Uebrigens entspringt die Forderung einer Theodicee nicht aus philosophischen Gründen, sondern nur aus einer subjectiven Stimmung, denn die Unzufriedenheit mit der Unvollkommenheit in der Welt, von der die Forderung einer Theodicee ausgeht, kann immer nur in einer besondern Lage begründet sein, wie allgemein sie auch verbreitet sein mag. Allein unsere subjectiven Gefühle, unsere, wiewol nur momentanen Stimmungen des Gemüths haben einen zu großen Einfluß auf unser Denken, selbst wenn es wissenschaftlich zu sein strebend sollte, als daß wir nicht auch gern von wissenschaftlicher Seite auf die Aufhebung der Mißstimmungen unseres Gefühls hinarbeiten sollten, so weit es geschehen kann. Daher mögen hier die Hauptgedanken stehn, welche meinem Bedünken nach zu einer Theodicee von logischer Seite aus dienen können. Warum ist die Welt nicht vollkommen? heißt nichts anderes, als: warum ist sie nicht der unerschaffene Gott? Denn sobald sie als erschaffen gedacht werden muß, so ist sie entweder als ein Wesen erschaffen, welches Vernunft, d. h. die Anlage zur vernünftigen Entwicklung hat, oder als ein Wesen, welches keine Vernunft hat und haben kann. Ist das Letztere so ist die Welt auch nicht für sich, denn ohne Vernunft ist kein Geist

und ohne Geist ist kein Für-sich-sein (Thl. I, V, 8. nebst Anm.); sie könnte alsdann bloß für Gott sein. Wie man sich dies auch zu denken versuchen mag, z. B. als Abspiegelung Gottes, als Spiel, welches Gott mit dem Scheine sich vormacht u. s. w., so kommt es doch immer auf den Unsinn hinaus, daß Gott etwas, was nicht ist, für sich machen, denken oder haben könnte. Die Welt muß also als ein Wesen erschaffen sein, welches die Fähigkeit zur vernünftigen Entwicklung hat. Die Entwicklung muß sie aber selbst durch ihre Thätigkeit hervorbringen oder, indem sie gesetzt ist, muß sie sich auch selbst setzen und in der einen Rücksicht als gesetzt, in der andern sich als sich selbst setzend erscheinen. In dem aber, worin sie gesetzt ist, kann sie sich nicht selbst klar sein, hat jedoch als vernünftiges Wesen das Streben sich darüber klar zu werden oder ihr Gesetztsein zu begreifen, d. h. Gott zu schauen. Daher muß sie von ihrem ersten Anknüpfungspunkte oder ihrem Gesetztsein durch ihre Thätigkeit zu ihrem Ziele fortschreiten. Daß dem nun so sei, darüber wird die Vernunft sich nicht beklagen können, denn theils sieht sie ein, daß dem so sein muß, oder wenn sie es auch nicht einsähe, so liegt doch eben darin ihre höchste Würde, daß sie nur durch ihre eigene Thätigkeit sich selbst vollenden kann. Hierin liegt nun im Allgemeinen der Grund, weswegen die Hemmung und mithin das Uebel in der Welt sein muß. Nun könnte man aber sagen, dies sei im Allgemeinen wohl zuzugeben; auch wolle man sich gern etwas Uebel in der Welt gefallen lassen, aber es sei doch im Besondern gar zu viel Uebel in der Welt. Hierauf muß man nun aber antworten, daß die Masse des Uebels in der Welt theils darin gegründet sei, daß die Geschöpfe nicht von dem ersten Anknüpfungspunkte ihres vernünftigen Daseins sogleich zur Vollendung

übergehn können, theils darin, daß sie das Uebel selbst durch ihre eigene unzulängliche Thätigkeit vermehrten. Das erstere aber kann nicht für einen Fehler der Schöpfung angesehn werden, vielmehr muß es für eine Vollkommenheit derselben gelten; denn ihre Thätigkeit muß der Vernunft als etwas Gutes erscheinen und die Hemmung derselben nur als Erregung zu weiterer Thätigkeit. Je mehr Thätigkeit zur Vollendung verlangt wird, desto größer muß auch die Vollendung selbst sein; eine jede neue Thätigkeit muß als eine neue Offenbarung der Herrlichkeit in der Vollendung angesehn werden. Von dieser Seite erscheint das Uebel, sofern es auf Gott bezogen wird, als Prüfung, welche uns zur größern Vollkommenheit führen soll. Sofern aber das Uebel durch die Unzulänglichkeit unserer Thätigkeit vermehrt wird, d. h. sofern es daraus entsteht, daß wir die Prüfung nicht übernehmen, sondern sie von uns abzulehnen suchen oder ihr unterliegen, ist es in unserer Schuld begründet, welcher die Strafe, die theils in unserer Unzufriedenheit selbst, theils in der Häufung des Uebels besteht, der Natur der Sache nach folgen muß. Unter den beiden Begriffen der Prüfung und der Strafe ist ein jedes Uebel in der Welt zu fassen; beide aber sind, der Natur der Sache gemäß in dem Begriffe der Welt gelegen, weil sie sich durch ihre eigene Thätigkeit zur Vollendung hindurcharbeiten muß, damit sie einer wirklichen Vollendung genießen könne.

4. In der geschaffenen Welt ist also immer eine doppelte Seite zu unterscheiden; sie erscheint theils als ein Gesetztsein, theils als ein Sich-für-sich-selbst-setzen. Das Gesetztsein ist nur eine Anlage, von welcher ausgegangen werden kann zum vernünftigen Sich-selbst-

setzen, ein noch unbestimmtes Vermögen, in welchem die geschaffene Vernunft wurzelt und ohne welches sie nicht sein würde. Da diese Anlage der Vernunft als Anknüpfungspunkt für ihre Thätigkeit gegeben ist, durch welche die Vernunft erst wirklich wird, so stellt die Vernunft die Anlage sich oder ihrer Wirklichkeit gegenüber und in diesem Gegensatz wird sie eine natürliche Anlage genannt. So entsteht in der geschaffenen Welt der Gegensatz zwischen der Vernunft und der Natur.

Anmerkung. Aus diesem Gegensatze, wie er in der logischen Betrachtungsart gegründet ist, gehen die beiden andern philosophischen Disciplinen, die Physik und die Ethik hervor. Die Natur erscheint als dasjenige, was die Thätigkeit der Vernunft bedinge, und sofern dies auf eine allgemeine, das Ganze betreffende Weise geschieht, muß sie philosophisch betrachtet werden können. Die Vernunft erscheint als dasjenige, was durch seine Thätigkeit das in der natürlichen Anlage liegende Gegebensein aufhebt und in sofern auf die Natur handelt; in wieweit aber dies Handeln ein allgemeines, auf das Ganze sich Beziehendes ist, muß es auch philosophisch betrachtet werden können.

5. In der Art, wie die Welt gesetzt oder geschaffen ist, liegt zugleich ihre Hemmung (Thl. II, V, 3.); die Hemmung ist also in der sinnlichen Welt und zwar an der Vernunft, weil die Welt ein vernünftiges Wesen ist. Wie kann nun aber die Hemmung an der Vernunft sein? Wenn sie nicht selbst wieder etwas für sich ist, so würde sie nur ein absoluter Schein sein, welcher in der Vernunft nicht vorkommen kann (Thl. I,

I, 1.); es muß demnach die Hemmung selbst etwas für sich in der sinnlichen Welt, d. h. sie muß die Thätigkeit eines vernünftigen Wesens in der sinnlichen Welt sein. Daher müssen wir die Art, wie die Welt gehemmt ist in sich selbst, als eine Entzweiung der Welt ansehn oder die Welt muß dadurch gehemmt sein, daß sie sich in relativ entgegengesetzte Wesen theilt, welche sich wechselsweise unter einander hemmen. Dasjenige also, was auf der einen Seite als Natur erscheint, ist auf der andern Seite selbst etwas für sich oder Vernunft und dasjenige, was als Vernunft auf der einen Seite erscheint, ist auf der andern Seite auch Natur.

Anmerkung. Die Entzweiung in der Welt ist als der Grund der bestimmten Vielheit in der Welt anzusehn. Die bestimmte Vielheit in der Welt kann aber weiter von uns nicht abgeleitet werden, als bis auf die Zweiheit, welche die allgemeine Form der Vielheit ist. Der Grund der bestimmten Vielheit muß in der übersinnlichen Welt liegen und er kann deswegen von uns nicht nachgewiesen werden, weil wir in dem Fortschreiten unseres Denkens erst zu der Entwicklung der Ideen, die in der übersinnlichen Welt liegen, kommen sollen. Aus der Wirklichkeit der bestimmten Vielheit in der sinnlichen Welt geht es hervor, daß wir nicht sogleich von dem Gesetztsein unserer Natur zu dem Begreifen derselben gleichsam wie in einem Sprunge übergehn können, sondern uns durch eine Mannigfaltigkeit von Entwicklungen zu ihm hindurcharbeiten müssen; denn die Vollendung unseres Wissens, welche mit dem Begreifen unserer Natur eins ist, verlangt die Vollendung der Unterscheidung (Thl. II, I, 8.); es kann aber die Unterscheidung

erst dann vollendet sein, wenn alles, was unterschieden werden kann, unterschieden worden ist und unterschieden kann werden alles, was für sich ist; sind also mehrere Dinge für sich, so muß es auch mehrere Acte des Unterscheidens und mithin des Fortschreitens zum Wissen geben.

6. Wenn in Gott der Grund aller Dinge liegt, so würden alle Dinge nicht sein, wenn sie nicht von Gott gesetzt wären; es sind also alle Dinge in der Welt van ihrem Gesetztsein abhängig oder durch Gott bedingt und zwar ihrem ganzen, sowohl natürlichen, als vernünftigen Sein nach. In sofern aber die Dinge vernünftig sind, ist auch ihr Sein von ihnen selbst gesetzt oder sie sind ihre eigene Bedingung. Diese beiden entgegengesetzten Sätze müssen wir dadurch vereinen, daß wir anerkennen, daß die Dinge ihrem vernünftigen Sein nach in Gott sind, und also, indem sie sich selbst bedingen, auch zugleich von Gott bedingt sind. Es kommt ihnen also in ihrem Verhältnisse zu Gott eben sowohl, wie in ihrem Verhältnisse zu einander Bedingtheit und Unbedingtheit zu (vergl. Thl. II, III, 4. u. 6.). In wiefern sie sich selbst bedingen nach ihrem vernünftigen Sein drücken sie dasjenige, was in der übersinnlichen Welt ist, aus oder sie sind in der übersinnlichen Welt, in sofern sie aber bedingt sind nach ihrer natürlichen Seite, drücken sie es nur unvollkommen aus oder sie sind außer der übersinnlichen Welt.

7. Von der Seite ihrer Entwicklung muß sich dies ebenfalls zeigen. In sofern die Welt und die Dinge in ihr in ihrer Entwicklung von ihrer Naturseite abhängig sind, müssen ihre Thätigkeiten und Zustände als noth-

nothwendig angesehn werden; es giebt dies ihre Beschränkung; in sofern sie aber in ihrer Entwicklung sich als vernünftige Wesen zeigen, sind sie in ihren Thaten frei und durchaus sich selbst setzend. In sofern sie frei ihre Thaten aus sich selbst setzen, sind sie in Gott; in sofern sie aber nothwendig in ihren Thaten bestimmt sind, sind sie außer Gott, ihre Freiheit ist mit ihrem Sein in Gott nicht widerstreitend (vergl. Thl. II, III, 9. u. 11. nebst Anm.).

Anmerkung. Alle die Schwierigkeiten, welche man aus den Begriffen der Allmacht, der Allwissenheit, der Vorsehung Gottes u. s. w. gegen den Begriff der Freiheit gezogen hat, entstehen uns aus der gemeinen Art, sich Gott als ein Wesen außer und neben uns oder uns als Wesen außer und neben Gott vorzustellen; sie verschwinden daher auch mit der wissenschaftlichen Ueberzeugung, daß Gott das transscendentale Wesen sei, in welchem wir sind und handeln als vernünftige Wesen. Eine besondere Modification der gemeinen Vorstellungen von der Allwissenheit und der Allmacht Gottes ist es, wenn man jene als Präscienz, diese als Prädestination denkt; sie hat ihre Quelle nur in zeitlichen Vorstellungen von Gott und wenn man die zeitliche Vorstellung davon trennen will, so muß sie als ganz aufgehoben erscheinen. Aus den beiden vorhergehenden §§. muß es auch erhellen, wie in der sinnlichen Welt sich die übersinnliche Welt wirklich darstellt; alles, was wir wirklich begreifen oder einsehn, ist in der intelligibeln Welt wirklich, nur die sinnliche Unvollkommenheit, die freilich in allen unsern Denkacten ist und von ihnen auf keine Weise wirklich getrennt werden kann, kommt dem, was in der intelligibeln Welt ist, nicht zu. Daraus ist die Kantische Vor-

stellungsart von dem Verhältnisse zwischen der sensiblen und der intelligiblen Welt zu rectificiren. Nach Kant würde die sinnliche Welt auf die intelligible Welt bloß hindeuten, indem jene die Erscheinung dieser ist, aber so, daß in der Art der Erscheinung gar nicht die Art dessen, welches erscheint, ausgedrückt wäre. Dies würde ganz richtig sein, wenn in der sinnlichen Welt nur Bedingtes und Nothwendiges sich fände, während in der intelligiblen Welt das Unbedingte und Freie ist, denn in dem durchaus Bedingten und Nothwendigen kann die Art und Weise eines Unbedingten und Freien nicht erscheinen; es würde aber alsdann auch die sinnliche Welt gar nicht die Erscheinung der übersinnlichen Welt sein. So viel aber ist richtig, daß wir dasjenige, was in der Erscheinung der sinnlichen Welt dem übersinnlichen Sein angehört oder es darstellt, nie rein für sich zu erkennen vermögen, weil sich daran immer etwas Sinnliches und Unvollkommenes anschließt.

8. Weil in der sinnlichen Welt die Hemmung ist, müssen wir etwas Unvollkommenes in ihr denken, welches erst in der Vollendung der Welt aufgehoben werden soll, d. h. erst dann aufgehoben werden soll, wenn die Welt aufgehört hat, sinnlich zu sein. In sofern erscheint die übersinnliche Welt nicht nur als Grund, sondern auch als Ziel der sinnlichen Welt und in beiden Rücksichten ist sie außer der sinnlichen Welt, d. h. Gott, sofern er der Grund und das Ziel der sinnlichen Welt ist, muß als ein außerweltlicher Gott gedacht werden.

Anmerkung. Als außerweltlich ist Gott uns durchaus nicht wirklich vorstellbar; denn theils ist er als solcher nur, sofern die Hemmung, d. h. das von uns nicht Be-

griffene in der Welt ist, theils ist er als solcher nur, sofern er das Ziel der Welt, also ebenfalls das von uns noch nicht Begriffene. Wenn Gott als außerweltlich von uns gedacht werden könnte, so würde er von uns als ein Räumliches gedacht werden müssen.

9. Die Dinge in der Welt stehen dadurch in einem relativen Gegensatze gegen einander, daß sie, obwohl in der höhern Einheit der Welt verbunden, doch als besondere Entwicklungen der Vernunft anzusehn sind. Als Entwicklungen der Vernunft sind sie aber für sich, denn die Art und Weise der Vernunft besteht darin, daß sie sich selbst setzt. Alles, was sich selbst setzt, setzt sich nur dadurch selbst, daß es vernünftig ist, und die Vernunft ist nur dadurch Vernunft, daß sie sich selbst setzt. Aber zugleich muß auch in der Art, wie sich die Dinge in der Welt setzen, eine Besonderheit statt finden, weil sie sonst nicht besondere Entwicklungen der Vernunft sein würden; demnach setzt sich jede dieser Entwicklungen als ein besonderes Wesen, welches schlechthin durch sein Sich-selbst-Setzen auch für sich ist und sich von jedem andern besondern Wesen absondert. In sich selbst aber ist jedes so gesetzte Wesen eine untheilbare Einheit, welche in allen Entwicklungen immer dieselbe bleibt, weil sie sich in ihnen allen immer wieder selbst setzt. Ein jedes Wesen in der Welt hat daher individuelle Persönlichkeit, indem es an irgend etwas in Gott Gesetztem seine vernünftige Entwicklung anknüpft.

10. Weil sich ein jedes Wesen in der Welt selbst setzt, so kann es auch nicht als die Wirkung eines An-